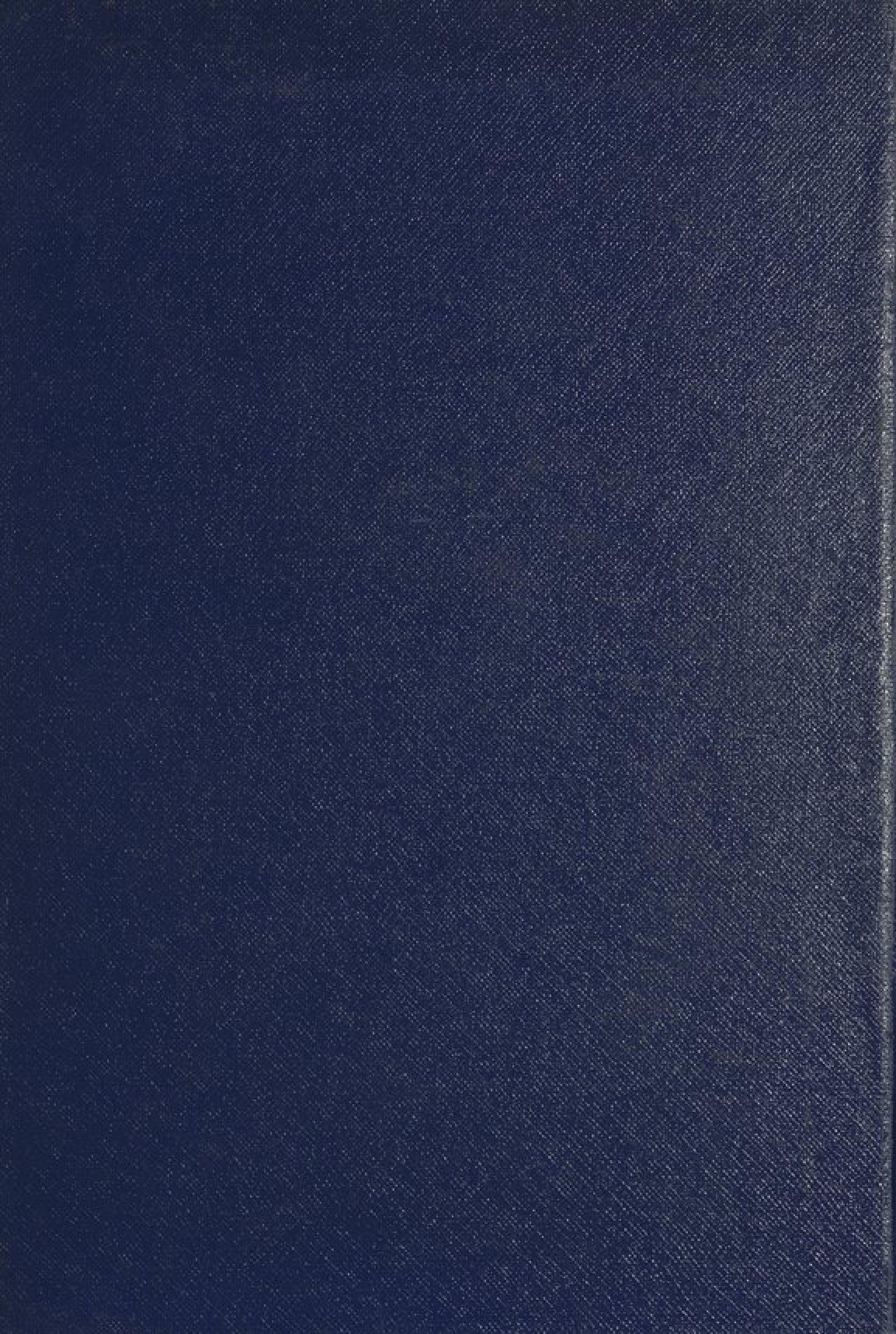


AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



تجليد صالح الدقر
تلفون ٢٢٢٩٧٧

354.53
J94nA

النظم الاجتماعية والسياسية

عند قدماء العرب والأمم السامية

تأليف

الأستاذ المرحوم

محمد محمود جمعه

أستاذ الدراسات السامية المساعد بكلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول
المحاضر الأول بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن
والزميل بالمعهد الملكي البريطاني للأجناس البشرية
والحائز على جائزة « ماكول » في الدراسات
السامية المقارنة من « كلية الملك » بجامعة لندن
(سابقا)

مطبعة السعادة بالقاهرة

١٩٤٩



[حقوق الطبع محفوظة لورثة المؤلف]



الاستاذ المرحوم محمد محمود جمعة

محتويات الكتاب

كلمة صديق

إلى الطفل العزيز «حسان جمعه»

شاء والدك أن يهديك هذا الكتاب . . . وشاءت إرادة الرحمن أن تستوفيه إلى رحمته فى مساء يوم الخميس العاشر من المحرم سنة ١٣٦٨ هـ الموافق الحادى عشر من نوفمبر سنة ١٩٤٨ م .

ولم يكن هذا الكتاب قد اكتمل طبعه ، وبقيت منه صفحات يتيمة لم يشأ مقدر الأقدار أن يراجعها والدك بنفسه ، فأخذت على عاتقى الإشراف على مراجعتها وإخراج الكتاب كاملا ، حتى يسرّ الله لى أن أتمّ كل ما تخلف منه بفضل المعونة الصادقة التى أمدنى بها زملاؤه أساتذة كلية دار العلوم وعلى رأسهم عميدها الكبير الأستاذ الجليل إبراهيم بك مصطفى .

وبودى أن يكون فيما فعلت بعض الوفاء من ناحيتى لذكرى صداقة وثيقة انعقدت عراها بين والدك وبينى منذ التقينا فى لندن لأول مرة سنة ١٩٣١ م حتى اختاره الله إلى جواره .

وقد لمست أثناء صداقتى لوالدك مقدار ما امتاز به رحمه الله من سعة المعارف وغزارة المدارك والقدرة على البحث والتحقيق والصبر على التعمق والتدقيق مما يجعل آثاره ومؤلفاته كبيرة الفائدة محققة النفع .

فإذا حققت اليوم رغبة أبيك ، وتوليت عن صديقى الغائب ، توجيه هذا الكتاب إليك ، فإنما أفعل ذلك شحذا لهمتك ، عندما تبلغ مبلغ الرجال ، فتقرأ فى كتاب أبيك أثرا من آثاره ، بل صفحة من صفحات فخاره ، تجعلها شعارك الأثير إلى نفسك فى مقتبل عمرك ومستقبل أيامك .

أنبتك الله منبتا حسنا ، ونشأك تنشئة صالحة ، وجعلك خير ما تعوض به الخسارة فى فقد أبيك ، وقرة عين لمحبيه ومحبيك ؟

١٥ ربيع الأول سنة ١٣٦٨هـ
١٥ يناير سنة ١٩٤٩م

دكتور ابراهيم أمين الشواربى
أستاذ مساعد بكلية الآداب ومعهد اللغات الشرقية
بجامعة فؤاد الأول

تصدير الكتاب

بقلم

حضرة صاحب العزة الأستاذ الجليل ابراهيم بك مصطفى

عميد كلية دار العلوم

يغلبني الحزن وتملكني الحسرة وأنا أحاول تقديم هذا الكتاب ، وتنحصر في عيني دمعة تجول فيها فتحجب بيني و بين ما أريد أن أكتب .

منذ أيام كان صديق المرحوم الأستاذ محمد محمود جمعه تجول يده في هذا الكتاب تحريراً وتصحيحاً و إكمالا ، وكنت أراه ممتلئاً نشاطاً وقوة على التفكير وأملا في الحياة ورغبة في الجدل في موضوعات هذا الكتاب وابتهاجاً بقرب تقديمه إلى قراء العربية ؛ والآن تم الكتاب وآن أن يقدم إلى القارئين و يسعد به الباحثون في تاريخ الأمة العربية ، أما صاحبه فسجى في جدثه إلى جوار ربه في ناحية من صحراء القاهرة .

بدأ الأستاذ محمد محمود جمعه درسه في « دار العلوم » واتصل باللغة العربية و بتاريخ العرب أعمق اتصال وأدقه مما يستطيع أن ينال طالب دار العلوم . وتبين تفوقه وموهبته في البحث وقدرته على الدرس فاختير ليبعث إلى انجلترا ليتم درسه هناك . وكذلك تبينت موهبته في جامعة «لندن» بين يدى أساتذتها الكبار فاختير مدرسا بها ، ووسع نشاطه ــ غير أعمال التدريس والدرس ــ كثيرا من أعمال الحياة العامة في انجلترا فأشرف على الإذاعة العربية في لندن . ثم تاق إلى العودة إلى مصر فعاد أستاذا مساعداً بكليه دار العلوم حيث أخذ يشتغل بأبحاثه ومؤلفاته

وكان قد رأى بحث تاريخ الأمة العربيـة معتمدا على ما يروى و ينقل من

أخبار الرواة وأقوال المؤرخين وأن منهج البحث التاريخى فى أصل هذه البلاد قد اتخذ وجهة جديدة من الاعتماد على تلك النصوص الباقية المنقوشة على الآثار فى أنحاء الجزيرة العربية باللغة الحميرية فى جنوبها ، وبغيرها من اللغات فى الشمال والشرق ، ووجد لكشف هذه الآثار وقراءة تلك النقوش نورا هاديا عظيم الأثر فى تحقيق تاريخ الأمة العربية وجزيرتها ، فعكف على درس هذه الآثار سنين ، واستنتج منها ما رأى ، وناقش العلماء قبله فيما استنتجوا ، ثم أهدى إلى العربية شيئا جديدا فى تاريخ بلاد العرب يعتمد على مصادر جديدة ، لا أظن أن اللغة العربية قد ظفرت ببحث مثله من قبل .

وقد عنى من تاريخ الحياة العربية بأساس تلك الحياة وهو « نظام الأسرة » « وتكوين القبيلة » وأتم ذلك كله مفصلا فى هذا الكتاب الذى أقدمه .

وأعلم أنه قد كان بين يديه أبحاث أخرى تم درسه هذا ، فى نظم الحكم ببلاد العرب الأولى والحياة النيابية بها ، كان شديد الاعتداد بها ، جم النشاط فى الجدال فيها ، أرجو ألا تكون وفاة الأستاذ سببا فى قبر هذه الأبحاث وحرمان الدارسين منها .

وأنا أقدم لقراء العربية هذا الكتاب بحثاً عميقا دقيقا جديدا متصلا بأسس الحياة العربية .

وأسأل الله لصديقى الرحمة الواسعة والذكرى الخالدة بين العلماء ؟

ابراهيم مصطفى
عميد كلية دار العلوم بجامعة فؤاد الأول

تابـــين

هيئة الإذاعة البريطانية للفقيد

أقامت هيئة الإذاعة البريطانية فى مساء يوم الاثنين ٢٠ ديسمبر سنة ١٩٤٨ حفلة تأبين للمرحوم الأستاذ محمد محمود جمعه بمناسبة إحياء ليلة الأربعين لوفاته ، وقد أذاعت فيها من محطة لندن كلمتين فى رثائه ، تفضل بإذاعة الأولى منهما الأستاذ الجليل « ج . س . هيلسون » الرئيس السابق للإذاعة العربية ، وألقى الأخرى الأستاذ الفاضل « يوسف عمون » من زملاء الفقيد . وقد كان لهاتين الكلمتين أجمل الأثر فى نفوس أقرباء الفقيد وأصدقائه وعارفى فضله ، مما يحدونا إلى إعادة نشرهما فى مقدمة هذا الكتاب . وقد تفضلت « هيئة الإذاعة البريطانية » مشكورة بالإذن لنا فى نشرهما .

كلمة الأستاذ (ج. س. هيلسون)

G. S. Hillelson.

من المناسب وأنا أرثى إليكم المرحوم الشيخ محمد محمود جمعه أن أتحدث من نواحى النشاط التى قربته منى وجعلتنى أحتك به احتكاكا وثيقا والتى تعلمت عن طريقها تقدير صفاته الممتازة .

قدم الشيخ جمعة إلى لندن فى سنة ١٩٢٤ للدراسة فى معهد الدراسات الشرقية ، ثم تعين مدرسا للغة العربية . وهنالك كثير من الإنكليز مستشرقين وموظفين ورجال الجيش وغيرهم ، يذكرونه بكل ود واحترام كمرشد وصديق ، مهد لهم العقبات فى سبيل دراسة اللغة التى كان يحبها . لقد كان أستاذاً عرف كيف يبعث الهمة فى طلابه وعرف أيضاً كيف يغذيهم بحماسته وغيرته . اغتنم فى أثناء تدريسه الفرص التى كان يجدها فى المعهد فوسع بذلك أفق دراساته وابحاثه ، وقد أدرك أن دراسة اللغات السامية الأخرى على أسس علمية يؤدى إلى توسيع البحث فى اللغة العربية وجعله عميقاً غنياً .

وقد دفعته رغبته لفهم الحضارة الإسلامية فى جميع مظاهرها إلى تعلم اللغة الفارسية والتعرف بآدابها . وكان قد حصل قبلا على دبلوم المعهد فى العبرية كما درس اللغة السريانية والآثار القديمة فى جنوب الجزيرة العربية .

ومع أننى لم أكن تلميذه بالمعنى المتعارف ، إلا أننى كثيراً ما استشرته حول مسائل تتعلق بالدراسات العربية فاستفدت الشيء الكثير من غزير علمه . وقد كان فى القسم العربى لهيئة الإذاعة البريطانيـة حجتنا فى كل ما يتعلق بالأسلوب وسلامة اللغة . وعندما بارح هذه البلاد قبل عام واحد فقط ، كنت

أعتقد وكلى غبطة وسرور أن عمله فى مصر سيهيء الظروف الملائمة لنشاط دراسى علمى يستغرق سنوات عديدة . وكنت آمل أن نرى قريبا ثمرة دراساته متمثلة فى الكتب التى كان قد وطد العزم على تأليفها وجمع من أجلها مادة كثيرة . ولكن الأقدار مع الأسف شاءت غير ذلك ، فقد كانت وفاته العاجلة خسارة عظمى للبحث والدراسة .

والقسم العربى يندب فى الشيخ جمعة زميلا وصديقا ضرب بسهم كبير فى سبيل تعزيز عرى التفاهم المتبادل بين بريطانيا العظمى والعالم العربى . فقد التحق بالقسم العربى بعد افتتاحه بقليل ، ولعب دوراً عظيما فى إنمائه ؛ وإننى شخصيا أتذكر الشيخ جمعة أوضح ذكرى خلال سنى الحرب عند ما كنا نعمل فى ظروف قاسية للغاية ، متعرضين لأخطار الغارات الجوية . فقد واجه المشقة وأخطار الحياة بشجاعة وطيدة ، كما أنه أظهر إخلاصه لعقيدته وثباته على رأيه فى الأحاديث التى كان يذيعها باسمه .

لقد كان وطنيا مصريا فخوراً ببلاده ، غيوراً على خدمتها ؛ ولكنه كان فى ذات الوقت ، مندفعاً لتقديم جهوده لقضية الحلفاء ، لأنه كان يؤمن بأنها قضية العدل والإنسانية . وفى تهجماته ضد ألمانيا النازية ، كان يعبر عن الإيمان العميق المتأصل فى عقل رؤوف متسامح .

وإقامته الطويلة فى إنجلترا ، وروابط الصداقة التى أنشأها فيها لم تحوله عن العادات والتقاليد الشرقية ، ولم تؤثر فى شخصيته المصرية العربية .

أذكر فى هذه المناسبة كلمة كتبها الدكتور «طه حسين» عن ظاهرة بارزة من ظواهر الحياة المصرية الحديثة ، أطلق عليها اسم «هجرة الجامعيين» .

وقد شمل فى ذلك المصريين الذين يذهبون لتدريس اللغة العربية وأدبها

فى الجامعات الأوروبية ، ومما قاله الدكتور «طه حسين» فى هذا الموضوع إن مصر من طريق جهود مهاجريها الجامعيين « تأخذ علوم الحضارة الأوربية ، فتهضمها وتضعها فى قالب يقبله المزاج الشرقى ، ثم تنشرها بين الشرقيين الذين لا يجدون فيها ما تنفر منه أذواقهم . »

لقد كان الشيخ جمعه عضواً جليلا فى هذه الجماعة من رجال البحث والتدريس ، التى كان لجهودها ونفوذها فى التقريب بين الشرق والغرب منافع عادت بالخير على الطرفين ، وإن أصدقاءه الإنكليز الذين أتكلم باسمهم اليوم ليكنون له أخلص ذكريات الود والإحترام .

(٢)

كلمة الاستاذ (يوسف عمون)

يشق على نفس الصديق أن يقف من صديقه موقف المؤبن الرائى ، فكيف به إذا ما وقف يؤبن أخا عزيزاً رافقه سراء الحياة وضراءها سنوات طوالا يكاد لا يفترق أحدهما عن الآخر يوماً واحداً . . . ذلكم هو موقفى من العزيز الراحل الشيخ محمد محمود جمعه . . .

على أنى أتقدم إلى رثائه الآن وأنا أشعر بالعجز عن تعداد مناقبه والإشادة بكل ما تحلى به من صفات كريمة وخلال حميدة وأخلاق نبيلة حببته إلى قلوب كل من عرفه وقربته إلى نفوس كل من اتصل به . . . نعم أتقدم بالنيابة عن زملائى العرب موظفى الاذاعة البريطانية وفى القلب حسرة وفى العين عبرة لأرثى لكم - أيها المستمعون الكرام - رجلا أعجبتم من قبل بذلاقة لسانه وطلاقة بيانه

وسعة اطلاعه ، بل لعلكم لمستم من وراء المذياع ما كان يختلج فى قلبه من عوامل المحبة والمودة ، وما كانت تنطوى عليه نفسه من تقدير للمسئولية وشعور بالواجب وتفان فى العمل لخير المجموع .

عرفت الفقيد فى أحلك سنى الحرب ، والطائرات الألمانية لا ينقطع أزيزها فوق سماء لندن ، تمطرها كل يوم بمئات الأطنان من المتفجرات المهلكة ، فكانت الابتسامة لا تفارق شفتيه ، وكانت ثقته ثابتة لا تتزعزع وإيمانه بالله قويا لا يخالجه الشك . والواقع أن هذه الثقة وهذا الايمان كانا مصدر تعلقنا به وتقديرنا له ، على أنه كان إلى جانب ذلك كله ، أخا للجميع واسع الصدر كريم العنصر ، لا أذكر أنه أساء إلى أحد ، بل لقد كان يغتفر أخطاء الغير بنفس الروح التى كان يسعى إلى غرسها فى نفوس زملائه ، حتى لقد كنا نشعر أننا أسرة واحدة تربط بيننا صلة هى أكثر من الصداقة وأقوى من المودة ، هى رابطة الأخوة الحقة .

كان رحمه الله مكبا على عمله أمينا على القيام بواجبه وإرضاء ضميره مهما كلفه ذلك من جهد وعنت ، حتى لقد كنت أراه فى ليالى عديدة يصرف الساعات الطوال وحيداً فى مكتبه ، منصباً بكليته على تأليف حديثه الأسبوعى الذى كان موضع إعجابكم واستحسانكم كما كان موضع إعجاب زملائه وتقديرهم .

وكان رحمه الله من الأفراد المحدثين القلائل الذين ملكوا زمام اللغة العربية ، وكنا ندرك فيه هذا التعمق فى العلم والبحث ، فكنا لا نختلف فى تركيب جملة أو استعمال كلمة حتى نلجأ إليه فنجد لديه جوابا شافيا لكل سؤال معززاً فى كثير من الأحيان بآيات من القرآن الكريم أو الحديث الشريف أو الشعر القديم بحيث لا يترك للسائل مجالا للشك أو التردد . ولا ريب فى أن مستوى اللغة العربية فى هيئة الإذاعة البريطانية أمر تتباهى به الإذاعة وتفتخر . وهذه ناحيه كان للفقيد

فيها أكبر الفضل ، إذ كان يراجع نشرات الأخبار قبل إذاعتها ويدخل عليها من التنقيح والتصليح ما يجعلها سلسة الأسلوب سليمة اللغة . وكان رحمه الله يتعهد المذيعين الجدد بالمران والصقل فيفيدون من خبرته الطويلة فى دراسة اللغتين العربية والانكليزية والترجمة من إحداهما إلى الأخرى .

ولا يفوتنى أن أشير إلى غيرته الشديدة على اللغة العربية ، فكم كان يشق عليه أن يستعمل أحدهم تعبيراً ركيكا غير سليم أو كلمة دخيلة لها مايقابلها فى لغة الضاد . وكم من مرة رأيته يغوص فى بطون الكتب بحثاً وتنقيباً عن كلمة عربية سليمة مرادفة لتعبير إنكليزى حديث أو إصطلاح علمى جديد . وله فى هذا الباب كلمات مستحدثة جميلة لا بد أن يعم استعمالها العالم العربى فى القريب ...

فيا أيها الفقيد العزيز ...! بل يا أيها الأخ الراحل ... لقد خسرنا بفقدك مثلا حيا من أمثلة الرجولة الحقة والشعور الانسانى الفياض . . . خسرنا بفقدك رجلا ندر بين الرجال ، ولكن ذكراك سوف تظل ماثلة فى قلوبنا حتى يمحونا الموت . . . فلنلتق من جديد .

رحم الله الشيخ جمعه وأسكنه فسيح جناته ، وألهم آله وذويه الصبر والسلوان وعوضهم بابنه «حسان» خير خلف لخير سلف .

تقـــــــــديم

أردت بهذه الدراسة أن أسد فراغا فى ناحية من نواحى الثقافة العربية الحديثة وهى ناحية ظلت مهملة زمنا طويلا . وقد آن للعالم العربى أن يعنى عناية خاصة بدراسة الساميات وأن يقبل علماؤه بأنفسهم على الكشف عن آثار أجدادهم الأقدمين وما خلفوا وراءهم من كنوز لا تزال مطمورة فى بطون الكهوف وأرحام الصحراء وخاصة فى جزيرة العرب فهى مهد الساميين والبقعة التى انسابت منها قبائلهم فى فترات متقطعة منذ طفولة التاريخ إلى المساكن القومية المختلفة التى استقروا فيها حاملين معهم ديانة جزيرة العرب ولهجات جزيرة العرب ونظم جزيرة العرب . ثم سرعان ما أسسوا ملكا كبيراً وأنشأوا حضارات نعتت بصفات مكانية مختلفة ولكن جذورها ترجع فى الأصل إلى منبت واحد هو جزيرة العرب.

وإننى إذ أقدم كتابى هذا لقراء العربية فانما أردت بذلك أن أكشف عن ناحية لا تزال مجهولة لديهم من ذلك التراث العربى السامى المجيد . وقد أردت به على الأخص طلاب البحوث والدراسات العالية فى الجامعات المصرية والمعاهد العربية الأخرى . وقد نحوت فيه النحو الأوربى فارجعت كل رأى إلى صاحبه وزودته بقائمة ضافية تحوى أهم ما كتب فى المواضيع التى تعرضت لها .

وليس هذا الكتاب نتيجة دراسة سطحية أو نظرات عابرة بل هو باكورة دراسات مستفيضة فى العلوم السامية ومايمت إليها قضيت فيها أكثر من عشرين عاماً كنت فى سبعة منها طالباً بجامعة لندن ثم مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية بتلك الجامعة وقد تتلمذت أثناء دراستى على فطاحل العلماء من ذوى الشهرة العالمية فدرست علم الآثار المصرية على أستاذنا العلامة المرحوم السير فلندرز بيترى

وقرأت بعض النصوص الهيروغليفية على العلامة Sir W. M. Flinders Petrie الأستاذ بلاكمان A. M. Blackman ودرست علمى الانسان والسلالات البشرية (انثروبولوجى واثنولوجى) على المرحوم العلامة الأستاذ سليجمان C. G. Seligman ودرست العبرية الفصحى والآرامية والسريانية وعلم مقارنة اللغات السامية على الأستاذ العلامة المرحوم كانون بوكس G. H. Box أستاذ الساميات والاسرائيليات بجامعة لندن ثم من بعده على العلامة الأستاذ استرلى W. O. E. Oesterley وفزت بمرتبة الامتياز فى السريانية و بجائزة مكوّل Mac Caul فى الدراسات السامية المقارنة .

ولولا شغفنا بتلك الدراسات لأجبت دعوة السير فلندرز بيترى عند ما طلب إلى الالتحاق ببعثته الحفرية فى فلسطين عام ١٩٢٩ .

ولما عينت مدرساً بمعهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن قرأت الفارسية على المرحوم السير دينيسون روس والسير ولزلى هيج ثم على الأستاذ العلامة منورسكى V. Minorsky و بذلك أتمت الحلقة فى دراسات ثقافات الشرق الأوسط ولغاته .

وقد أردت فى الأصل أن يكون موضوع هذا الكتاب بابا واحدا من أبواب كتاب أعم وأشمل « فى الأمم السامية » . ولكن لما اتسع البحث وتشعبت مناحيه وخرج الموضوع عن حجم الفصول المعقولة الطول رأيت أن أفرد له كتاباً قائماً بذاته وأن أنشره على قراء العربية على أن اتبعه بكتاب آخر نبحث فيه الأمم السامية .

القاهرة فى ١٥ فبراير سنة ١٩٤٨ محمد محمود جمعه

النظم الاجتماعية والسياسية

عند قدماء العرب والامم السامية

الفصل الاول

فى الاسرة وأنواع الزواج القديم عند الساميين

مقـــدمة

ذكرنا فى مكان آخر(١) أن جزيرة العرب هى مهد الساميين والبقعة التى نزحوا منها إلى مساكنهم القومية المختلفة · وقلنا ان هجرتهم الأولى كانت الى بلاد بابل وما بين النهرين ثم تلتها هجرات أخرى الى جهات عديدة من القوس الخصيب وثم اختلط الساميون بسكان البلاد الأصليين وتأثروا بهم كما أثروا فيهم وسرعان ما تغير وجه حياتهم الاجتماعية فنبذوا المدر الى الحضر وهجروا الخيام الى المدن المسورة وتركوا عيشة البداوة والقيام على الأنعام الى الزراعة وفلح الأرض ثم سرعان ما مصروا الأمصار وارتقوا من نظام العشيرة والقبيلة أى من المشيخات إلى الممالك فالعاهليات . وقد دلتنا الحفريات والاكتشافات الحديثة على أن أول المنازل التى لنا علم صحيح بأن الانسان قد استوطنها قديما فى ذلك الجزء من غرب آسيا هى تلك التى يرجع تاريخها إلى العصر الحجرى الجديد كتل حسونه وتل حلف بشمال العراق وقره تبه وغيرها من بلاد ميزوبوتاميا(٢) . ومع هذا فالمرجع لدى العلماء أن وادى الفرات لم يعمر إلا بعد جزيرة العرب بعده قرون(٣) .

---

(١) انظر مقالنا « مهد الساميين » فى صحيفة دار العلوم السنة الرابعة العدد الأول يونيه سنة ١٩٣٧ ص ١٢٤ وما يتبعها .

(٢) انظر ستون لويد وفؤاد صفر فى العدد الرابع من JNES سنة ١٩٤٥ وأيضا Von Oppenheim, Tell Halaf, 1931.

(٣) Moret, Form Tribe to Empire (1926). P. 196.

فقد أظهر « أدوار مير »(١) أن حضارة الساميين الدينية والسياسية والعقلية تدل على أنهم نشئوا فى الأصل نشأة صحراوية وأن كثيرا من القبائل السامية ظلت فى طور البداوة ولم تتقدم قط الى ماوراء هذه المرحلة من الرقى الاجتماعى

لهذا كان لزاما علينا أن لا نولى وجهنا شطر المدنية البابلية والحواضر السامية نطلب فيها أقدم النظم الاجتماعية عند الساميين بل يجب أن نرجع إلى الصحراء وإلى مهدهم الأصلى فى جزيرة العرب اذ أنها قد ظلت على البداوة احقابا طوالا، وعلمنا بنظامها القبلى وخاصة فى الشمال أوفى منه فى البلاد السامية الأخرى فالعبرانيون مثلا قد انتقلوا من طور البداوة الى حياة الزراعة فى عصر قديم باحتكاكهم بالكنعانيين والفينيقيين(٢).

وفى بلاد مابين النهرين تقدمت الحياة الاجتماعية والسياسية حتى طغت على الحياة القبلية فى عصر سحيق فى القدم.

وحتى فى جزيرة العرب لم تكن الحياة من الجمود بالشكل الذى تخيله كثير من علماء الساميات. فقد كشف لنا علم الاجتماع الحديث ودراسة التطورات الذاتية فى الحياة البدائية ان لا أساس مطلقا لما فرضه بعض العلماء من وجود فترات طويلة من جمود متواصل واستقرار دائم وثبوت على حال واحدة ذلك لأن أحوال الحياة البدائية التى درست بالتفصيل قد أسفرت عن وجودة حالة من الميعان وأن فترات الجمود تعقبها عادة فترات من التوسع والانسياب أو التكيف والانقلاب(٣) وقد أثبت علم الاجتماع الحديث أن الجمعية البشريه لا يمكن أن تثبت على حال

---

(١) Eduard Meyer, Geschichte des Altertums, (1909).

(٢) A. Bertholet, A History of Hebrew Civilizatin. 1926- 142 ff.

(٣) Boas, F., Race, Language and Culture. p. 286.

واحدة وأن أكثر الجماعات جمودا ينالها التطور والتغيير باستمرار (١) نعم قد يكون هذا التطور بطيئا فى بعض الجماعات بحيث لا يكاد يحس أو يدرك فى كثير من الأحيان ولكنه تطور على كل حال وهو مهما كان يسيرا فانه يسفر عن نتائج ذات أثر فعال فى حياة الجماعة (٢) . وهذا الرأى الذى شرع علماء الاجتماع المحدثون يذهبون اليه هو عين الرأى الذى صدع به من نحو ستة قرون خلت شيخ المؤرخين ورائد علماء الاجتماع الفيلسوف العربى ابن خلدون وقد اعترف بهذا الأستاذ رينى مونيى René Maunier (٣) . والحق أن ابن خلدون هو أول من شبه الجمعية البشرية بالجسم الحى وأنها بهذا الوصف خاضعة لجميع القوانين العامة التى تسرى على أى جسم حى من النمو والتطور والفناء .

ومن ثم نرى أننا فى بحثنا عن النظم السامية البدائية حتى فى جزيرة العرب نجد الأمر جد عسير . فآثار جزيرة العرب القديمة لا تزال مطمورة تحت رمال الصحراء ، وما عثرنا عليه من نقوش فى جنوب جزيرة العرب لا يشفى صدراً ولا ينقع غلة فى هذا الموضوع إذ أن معظم هذه النقوش مقتضب العبارة يشير الى أعمال البناء أو الزراعة أو الشعائر الدينية والهدى والقرابين وهى لا تزودنا إلا بقليل عن النظام الاجتماعى القديم فى جنوب الجزيرة .

ثم أن الاسلام قد جاء بدين جديد وحضارة جديده وكان حريصا على أن

---

(١) C. A. Ellwood The Psychology of Human Society p. 214.

(٢) E. A. Ross New-Age Sociology p. 370

(٣) René Maunier Melanges De Seciologie Nord-Africaine 1930, p. 13. See alao Barnes, H. E. Amer Jour. of sociology Sep. 1917, pp, 197 198.

يسدل السجف على ما قبله من حياة وصمت بأنها « الجاهلية الأولى » . وأنها لكذلك فى نظر الاسلام لما فيها من إغراق فى الوثنيه ولما حوت من عادات تعتبر همجيه اذا قيست بمعيار النظم الاسلاميه . وقد تأثر بذلك العلماء فى صدر الاسلام فاغرقوا فى كتاباتهم عن العصر الجاهلى ، وجاؤا بخلط كبير . ونظرة واحدة الى كتب الانساب كافية للاعراض عنها و إهمال الشيء الكثير ، لذلك رأيت فى بحثى هذا أن اهتدى بنظريات علم الاجتماع الحديث وان استرشد بالنتائج التى وصل إليها العلماء فى دراسة الجماعات البدائية وأن أطبق هذه النتائج على قدماء الساميين معتمدا فى اشارتى الى الحياة العربية القديمة على ما جاء فى القرآن الكريم والحديث الشريف والموثوق به من الشعر القديم وعلى ما أرد ثقات المؤرخين وأن قارن كل ذلك بما ورد فى التوراة والنقوش المعينية والسبئية والبابلية والأشورية وما ذكره كتاب الاغريق والرومان عن حياة الساميين : وحسبى من علماء الانساب أن اقتصر على ما أوردوا من اصطلاحات وتقسيم . ولأبدأ بذلك فأقول ـ

١
أقسام الجماعه البشريه عند العرب

يقول علماء الأنساب إن العرب قد بنت أنسابها على عشر طبقات وهى :

١ — الجذم وهو الأصل . Stock

٢ — الجماهير People . والتجمهر الاجتماع والكثرة ومنه جماهير العرب Arab people

٣ — الشعوب واحدها شعب. Nation

٤ — القبائل واحدها قبيلة . Tribe

٥ — العمائر واحدها عمارة

٦ — البطون واحدها بطن . Phratry or Moity

٧ — الأفخاذ واحدها فخذ

٨ — العشائر واحدها عشيرة Clan وهم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء وسميت بذلك لمعاشرة الرجل إياهم .

٩ — الفصائل واحدها فصيلة وهم أهل بيت الرجل Household

١٠ — الرهط . وهم رهط الرجل وأسرته Family . والرهط دون العشرة والأسرة أكثر من ذلك.

فأنت ترى من هذا التقسيم أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الرهط والاسرة والفصيلة هى أصغر وحدة فى حياتهم الاجتماعية إذ كلها بمعنى واحد وكل منها يدل على أهل بيت الرجل والفرق بينهما أنها تختلف فى الحجم فقط ، فالرهط ما دون العشرة والأسرة ما فوق ذلك والفصيلة أكثر من هذه وتلك

وقد اخترت فى بحثى هذا كلمة «الأسرة» للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية لأنها أكثر الكلمات الثلاث ذيوعا ولأنها تدل على المعنى الذى يقصده علماء الاجتماع من كلمة Family ولننتقل الآن إلى أنواع الأسرة فنقول .

٢

الاسرة وأنواعها

FAMILY

دلت البحوث الحديثة التى قام بهـا الأستاذ العلامة « روبرت لوى » R. Lowie على أن أصغر وحدة اجتماعية هى الأسرة وأن الجماعات الكبيرة كالعشيرة وما فى حكمها إنما جاءت متأخرة فى الزمن نتيجة نمو طبيعى فى الأسرة البشرية(١) وهو بهذا قد نقض ما كان قد ذهب إليه « ماك لنان » ثم «روبرتسن سمث » من أن العشيرة هى أصغر وحدة اجتماعية(٢)

ومهما يكن من أمر فللفظ « الأسرة » معنيان أعم وأخص ولست أود أن أتعرض هنا للمعنى الأعم أما بالمعنى الأخص فيستعمل علماء الاجتماع المحدثون كلمة الأسرة للدلالة على أربع صور مختلفة من الجماعة البشريه وهى :

أولا : للدلالة على الجماعة الصغيرة المكونة من أبوين وأولادهما ، وهذا أبسط أنواع الأسرة بغض النظر عن طبيعة الزواج وسواء أكان مفرداً أم متعدداً وإنما يأتى التعقيد فى مثل هذه الأسرة فى حالة ما إذا تزوج رجل عدة مرات ورزق فى كل مرة أولاداً ، ففى هذه الحال يرى علماء الاجتماع أن الأيسر أن نعتبر مثل هذه الأسرة مكونة فى الحقيقة من ثلاث أسر(٣) ، ولكنا نجد هذا التعقيد يزداد سوءا فى حال ما إذا تزوج رجل معيل بعدة نساء معيلات وانجب من كل منهن أولاداً وكان يكفلهم جميعاً . ويطلق العلماء على مثل هذه الأسرة Polygamous family وأنا أطلق عليها اسم «بيت الرجل» فاذا انضم إلى ذلك

(١) انظر R. Lowie, Primitive Society, Ch. iv.

(٢) انظر R. Smith, Religion of the Semites, p. 38.

(٣) انظر Rivers, Social Organization, p. 15.

خدم الرجل وحشمه تكون ما يدعوه العلماء باسم Houschold أى « أهل بيت الرجل » أو « الدار » ويبدو أن هذا النوع من الأسرة هو الذى كان غالباً فى الجمعيات السامية الأولى ، ويرجح هذا ما ورد فى سفر التثنية من إشارة إلى أن الأخوة كانو يسكنون معاً[١] حتى كان إذا مات أحدهم وخلف امرأة وجب أن تبقى فى دار زوجها المتوفى ولا يجوز لها أن تتزوج بأجنبي بل يجب أن يتزوجها أحد أخوته ، ونقرأ فى التوراة كذلك أن ابرهيم ولوطا كان يعيشان سويا فى بيت واحد ولم يفترقا إلا عند ما كثرت أموالهما ولم تعد « تحتملهما الأرض أن يسكنا معاً »[٢]

ثانيا : تستعمل كلمة الأسرة أيضاً للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى الأب وإلى الأم معاً وتسمى هذه الجماعه Bilateral group أى الثنائيه الجانب لأن الانتساب فيها يكون الى جانب الأب وإلى جانب الأم فى آن واحد . وهذا النوع نادر جدا · ولدينا من الشواهد مايدل على أن هذا النوع من الجماعة « الأسرة » كان موجودا فى أوربا فى العصور القديمة[٣] وهو يوجد اليوم بين القبائل التى تقطن فى الجزء الغربى من جزائر سليمان . ويدخل فى هذه الأسرة أبناء الأعمام والعمات وأبناؤهم وأبناء أبنائهم وأبناء الأخوال والخالات وأبناؤهم وأبناء أبنائهم .

ثالثا : للدلالة على جماعة مكونة من أشخاص ينتسبون إلى جانب الأب فقط وتسمى هذه الجماعة unilateral group أى الفردية الجانب وقد تسمى

---

(١) انظر سفر التثنية الاصحاح ٢٥ الاية الخامسة

(٢) انظر سفر التكوين الاصحاح الثالث عشر الاية ٦

(٣) انظر B·S. philpotts, Kindred and Clan, Cambridge. p. 18.

أحيانا patriarchal family أى أسرة الأبوة لأن النسب فيها الى الأب فقط وهذا النوع من الأسرة هو الذى كان شائعا فى جزيرة العرب قبيل ظهور الاسلام وهو أس الجماعة العربية والسامية ٠

رابعاً : للدلاله على نوع آخر من الجماعة الفردية الجانب وهى التى تتكون من أشخاص ينتسبون الى الأم فقط وتسمى هذه الجماعة أحيانا Matriarchal group أى جماعة الامومة وسنتحدث عنها بالتفصيل فى موضع آخر ٠ ولدينا من الشواهد مايدل على أن هذا النوع من نظام الأسرة كان موجوداً فى وقت ما بين الجماعات الساميه ولكنه اختفى بمجرد ظهور العصبيه الأبويه كما سنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى ٠

ومهما يكن من أمر فقد كان الانتساب إلى الأب هو النظام السائد بين الجماعات الساميه منذ العصور التاريخيه ٠ فكان الأب هو رأس الأسرة وهو الذى بيده تصريف أمورها الدينيه والمدنية وكان هو الذى يقرب القرابين لآله الحى أو العشيرة وكان هو الذى يهيمن على أهله و بنيه فكان له أن يبيع أبناءه و بناته بيع العبيد (١) وكان له أن يقتلهم أو يحرقهم إذا شاء (٢) إلى أن حرم عليه ذلك فى التوراة (٣) والقرآن ٠ وكان للأب أن يرهن أبناءه وفاء لدين أو براً بوعد . وكان الموت جزاء الولد الذى ينهر أبويه أو يلعنهما (٤)

---

(١) انظر سفر الملوك الثانى الأصحاح الرابع الآية الأولى . وسفر الخروج الأصحاح الحادى والعشرين الآية السابعة .

(٢) انظر سفر التكوين الأصحاح ٣٨ الآية ٢٤ ٠

(٣) انظر سفر التثنية الأصحاح ٢١ الآية ١٨ .

(٤) انظر سفر الخروج الأصحاح ٢١ آية ١٥ إلى ١٧ وسفر اللاويين الأصحاح ٢٠ آية ٩ .

على أن هذه السلطة المطلقة سرعان ماحدت منها الشرائع والقوانين السامية وقد حدث ذلك بين العبرانيين فى القرن السابع قبل الميلاد وفى جزيرة العرب بظهور الاسلام أما نوع الأسرة السامية ومركز المرأة فيها فكانا يتوقفان على طبيعة الزواج (١)

وثم من الشواهد ما يحملنا على الظن بأن الجماعات السامية قد مارست نوعا من زواج المشاركة فى مرحلة من مراحل تطورها الاجتماعى كما مارست أنواعا شاذة أخرى من الزواج وسنشرح ذلك فى الصفحات التاليه فنقول .

---

(١) انظر Rivers, Op. cit. p. 18.

٣

زواج المشاركة أو تعداد الازواج

POLYANDRY

كان زواج المشاركة شائعاً فى كثير من جهات الدنيا . ولكنه اليوم نظام محدود للغاية إذا قورن بنظام تعدد الزوجات . ويقول Lowie أن الحالات المعروفة منه على وجه التحقيق قليلة جداً حتى انها تعد على الأصابع (١)

نعم اننا نجد نوعا من الشيوعية الجنسية عند كثير من القبائل البدائية . ولكن هذا يجب أن يميز عن نظام تعدد الأزواج . فنحن نجد من عادة الاسكيمو مثلاً أن الرجل منهم إذا نزل عليه ضيف وجب أن يكرمه وأن يبالغ فى ذلك بان يقرض زوجته للضيف مادام نازلا أو ماشاء الضيف من زمن • وكان الامتناع عن مراعاة هذه العادة أو التقصير فيها يعد عيباً وعاراً كبيراً (٢).

ولا تزال العادة عند قبائل «بالا» Ba-Ila بشمال روديسيا أن يعير الرجل زوجته لضيفه . ولكنهم يعدون من العيب أن يقدم الضيف على الاستمتاع بالمرأة دون أن يدعوه الزوج إلى ذلك أولا (٣).

وفى بولينزيا نجد الرجل فى جزائر المركيز لايسمح لاخوته بمباشرة زوجته فحسب بل هو يجيز ذلك أيضاً لكل رجل يساعده فى عمله .

وكل هذه الاباحات الجنسية ليست من زواج المشاركة فى شىء إذ أن المقصود من الزواج ليس مجرد الاختلاط الجنسي بل هو رباط اجتماعى وعقد بين

---

(١) Lowie, Cultural Anthropology, 2nd ed. 1940, p. 244. also, Primitive Society, p. 43.

(٢) Boas, The Central Eskimo, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, vol. 6, 1888, p. 579.

(٣) Smith, E. W. and Dale A. M. The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia, 1920, vol. 2, pp. 69, 114.

طرفين يترتب عليه حقوق معلومه وواجبات معينة حتى عند القبائل البدائيه . ومن ثم كان مثل هذا الاختلاط الجنسى المؤقت لا يعد عند تلك الجماعات من قبيل زواج المشاركة أو تعدد الأزواج إذ أنه لا يوجب حقا ولا يفرض التزاما عندهم .

وقد أجمع علماء الاجتماع المحدثون على أن نظام تعدد الأزواج لا يمثل بأى حال مرحلة اجتماعية عامة مر بها الأنسان فى تطوره بل هو ظاهرة معينة وصورة خاصه من الصور الاجتماعية التى تظهر تحت ظروف خاصة و بين عدد قليل من الجماعات البشرية .

وهو يوجد بين بعض جماعات الاسكيمو و يوجد أحيانا بين قبائل وهوما wahuma أو «بهيمه» Bahima بافريقية الشرقية . و يوجد فى مدغشقر و بين قبائل توده Toda بجنوب الهند وهو أعظم شيوعا بين قبائل التبت Tibet وقبائل النيار Nayar سكان ساحل ملبار .

وفى ذلك النوع من الزواج يختلف الدافع باختلاف العوامل الاقتصادية والأحوال الاجتماعية ، وفى مقدمة هذه العوامل قلة عدد النساء عن الرجال [١] . فلكون حياة الصيد صعبة قاسية شديدة المراس بين قبائل الأسكيمو الذين يقطنون المنطقة المتجمدة نرى بعض جماعاتهم يمارسون عادة وأد البنات بعد ولادتهن بزمن قصير و بذلك يقل عدد الفتيات القابلات للزواج و يكثر زواج المشاركة . وكانت عادة وأد البنات شائعه أيضاً بين قبائل توده بجنوب الهند ولو أن السبب فيها لايزال غامضا [٢] ولكن منذ أن حد من ممارسة هذه العادة تحت حكم الانكليز أخذ عدد الرجال يقل وعدد النساء يزداد نسبيا . ففى سنه ١٨٧١ كان يوجد ١٤٠

---

(١) Westermarck, History of Human Marriage, p. 472.

(٢) Rivers, The Todas, p. 190, ff.

رجلا نظير كل مائه امرأة من مجموع القبائل . وفى سنه ١٨٨١ صار عدد الرجال ١٣٠ نظير كل مائه امرأة . وفى سنه ١٩٠١ صارت نسبة الرجال ١٢٧ رجلا نظير كل مائه امرأة وهكذا إلى أن قلت هذه العادة .

أما بين قبائل وهوما أو بهيمه Bahima بشرق أفريقية فنجد هذا النوع من الزواج يمارس تحت ظروف خاصة ولمدة محدودة فقط . فاذا كان الرجل فقيرا معدما لا يملك من ذات يده ما يمكنه من شراء زوجة بمفرده سارع اخوته إلى معونته فى شرائها ثم شاركوه حقوق الزوجية إلى أن تحمل المرأة . فاذا حملت أصبحت هذه الحقوق قاصرة عليه وحده دون غيره من إخوته (٢).

وثم طرازان شائعان من زواج المشاركة اصطلح العلماء على تسميتهما بالأسماء الآتيه : —

الأول : ويسمى Tibetan polyandry أى نظام تعدد الأزواج التبتى وهو أن يشترك عدة أخوة فى الزواج بامرأة واحدة ويدعى هذا النوع باسم Fraternal-polyandy أى زواج المشاركة الأخوى(٣) وقد وجد أن هذا الطراز هو الذى كان منتشراً عند قبائل توده بجنوب الهند . فكان الرجل إذا تزوج امرأة أصبحت من الوجهه القانونيه زوجة شرعية لجميع إخوته كذلك وأصبحوا كلهم متساوين فى الحقوق الزوجية من الناحيه الاجتماعية فكلهم أزواج المرأة وكلهم آباء أولادها . إلا أن الأبوة «الرسميه» كانت تثبت لمن يسرع فيؤدى مع المرأة فريضة « السهم والقوس » بمجرد أن يظهر حملها . وهى رقصة معروفه عندهم . وكانوا يتفقون فيما بينهم على من يؤدى هذه الفريضة أولا . وكانوا عادة يبدأون

---

(١) Lowie, Primitive Society, p. 46.

(٢) Rivers, Social Organization, p. 43.

بالأخ الأكبر . فاذا فعل أصبح هو الأب « الرسمى » لكل ما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد إلى أن يقوم أحد الإخوة الآخرين بتأدية هذه الشعيرة نفسها مع المرأة فيصير بذلك الأب « الرسمى » لما تلد المرأة بعد ذلك من أولاد وهكذا(١).

الثانى : هو ذلك الطراز الذى دعاه ماك لنان باسم Nair Polyandry أى زواج المشاركة من الطراز الشائع بين قبائل نيار سكان ساحل ملبار ، وهو أن تقترن امرأة واحدة بعدد مختلف من الرجال . ويطلق رفرز Rivers على هذا الطراز اسم Non-fraternal Polyandry أى زواج المشاركة غير الاخوى . وفى هذا الطراز أيضاً كان الأزواج متساويين فى جميع حقوق الزوجية . فاذا حدث أنهم كانوا يسكنون فى قرى مختلفة كانت الزوجة تقضى شهراً عند كل منهم بدوره . وكانت الأبوة « الرسمية » تثبت كذلك لمن يؤدى شعيرة « السهم والقوس » مع المرأة بمجرد ظهور حملها .

ومن ثم نرى أن الأبوة فى هذين الطرازين لم تكن أبوة «طبيعية» بل كانت « أبوة رسمية » فقط . وهذه نقطة هامة يجب أن نذكرها دائما لأننا سنجد لهذه العادة شبيها عند الكلام على بعض صور زواج المشاركة فى جزيرة العرب قديما.

وثم طراز ثالث من زواج المشاركة كان موجودا فى بريطانيا فى العصور القديمة وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الزواج بجماعة من الأخوات . ولكن هذا الطراز لا يمكن أن يعتبر من زواج المشاركة بالمعنى الدقيق بل هو من ذلك النوع من الزواج الذى يطلق عليه علماء الاجتماع اسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى أو زواج الجماعة .

---

(١) Rivers, The Todas, pp. 518, 519.

ومن أول القائلين بزواج المشاركة وشيوعه فى الجمعيات البدائية القديمة الأساتذة باخوفن Bachofen وماك لنان Mc Lennan ومورجان Morgan ولبوك Lubbock وكوهلر Kohler وبوست Post وولكن Wilken وغيرهم. وقد تبعهم فى ذلك ربرتسن سمث W. Robertson Smith (١). وفى رأيهم أن الزواج بواحدة Monogamous لم يكن معروفاً فى الجمعية البشرية البدائية وأن الإباحة وشيوع الخلط فى العلاقة الجنسية كان هو القاعدة. وهم يرون أن الأسرة فى طور تكوينها قدمرت بزواج المشاركة Polyandry ثم ارتقت منه إلى نظامى تعدد الزوجات Polygamy وزواج الواحدة Monogamy .

وقد نقض علماء الاجتماع المحدثون هذه النظرية وهدموها من أساسها. واحتج وسترمارك Westermarck بأن كثيراً من الطيور و بعض أرقى الحيوانات الثديية إنما تسكن إلى إلف واحد على الدوام وليس ثمة ما يدعو إلى فرض أن الزواج الانسانى البدائى كان ذا صبغة مختلفة فنحن ما زلنا نجد زواج الواحدة هو النوع العادى من الزواج حتى فى أحط أنواع الجمعيات البشرية(٢)

أما ربرتس سمث R. Smith فقد تبع رأى ماك لنان وراح يكد ويكدح فى التدليل على أن زواج المشاركة كان سائدا فى جزيرة العرب وأنه كان القاعدة وعنه نجم الانتساب إلى الأم

---

(١) Robertson Smith Kinship and marriage in Early Arabia. p. 145 ff.

(٢) انظر Westermarck. p. 14, 15 and 51.

لكن البحوث الحديثة قد دلت على فساد هذا الرأى . فقد ظهر الآن أن لا علاقة مطلقا بين زواج المشاركة و بين نظام الأمومة كما سنشرح ذلك فيما يلى . وقد بين وسترمارك أن الانتساب إلى الأب هو الغالب فى جزيرة العرب و بلاد التبت وآسيا الروسيه وغيرها من الجهات . أما الانتساب إلى الأم فنادر جداً فى آسيا وهو مقصور على بعض جهات الهند وسيلان وارخبيل الملايو . وفى رأيه أن قول « سمث » بأن نظام الأمومة هو وحده الذى كان غالباً بين العرب القدماء « إنما هو محض حدس وتخمين(١) » . على أننا لا نستطيع أن ننكر بالكلية وجود شىء من هذا فى تطور الجمعية السامية البدائية فلدينا من الشواهد ما يشعر بأن بعض الجماعات السامية قد مارست فى وقت ما شيئاً من نظامى الانتساب إلى الأم وزواج المشاركة . غير أننا يجب أن نعتبر مثل تلك الحالات من قبيل الشذوذ والخروج على القاعدة وهى قابلة لتأويل آخر غير الذى ذهب إليه ربرتسن سمث

فمن الشواهد التى يستدل بها ربرتس سمث ومدرسته على أن زواج المشاركة كان يمارس عند قدماء العرب وسائر الساميين ما يأتى :

أولا ـ ما ذكره سترابو فى كتابه عن وصف اليمن إذ قال « لجميع ذوى القربى أرض واحدة مشتركة وأكبرهم هو رئيسهم وهم جميعاً يشتركون فى زوجة واحدة والذى يأتى أولا يخلو بها أولا فاذا دخل إليها ترك عصاه بالباب فمن عادتهم أن يحمل كل امرىء منهم عصا أما الليل فتقضيه مع الأكبر ومن ثم فكلهم أخ للآخر وهم يأتون أمهاتهم والزناة يعاقبون بالقتل وهم الذين يتزوجون من غير قبيلتهم »(٢)

---

(١) Ibid p 102 n4

(٢) أنظر Strabo. Bk. Xvi. ch. 4. p. 783

وكثيراً ما اقتبس العلماء هذه الفقرة من كتاب سترابو للتدليل على وجود هذا النوع من زواج المشاركة الأخوى بين عرب اليمن قبل الاسلام .

وقد زعم جلازر Glaser و وينكلر Winckler أنهما وجدا فى النقوش السبئية والمعينية ما يؤيد قول سترابو . ففى سنة ١٨٩٧ أعلن جلازر أنه وجد فى أحد النقوش ما يدل على وجود زواج المشاركة بين السبئيين[١] . وفى السنة التالية ذكر وينكلر أن سلسلة النسب الموجودة فى نقش معينى نشره هليفى دلت على وجود نظام من زواج المشاركة الأخوى[٢] .

وقد ذكر سيزر Caeser أن هذا النوع من الزواج كان يمارس كذلك عند البريطانيين وكان يوجد عند الجوانشيز Guanches سكان جزائر كنارى القدماء . وكل ما يمكن أن يقال فى هذا المقام إن من الصعب التأكد من أن كل هذه الحالات هى من زواج المشاركة الحقيقى إذ قد تكون نوعا من الشيوعية الجنسية[٣]

ثانيا ـ نظام المؤاخاة والمشاركة والجوار . وهو نظام يبدو أنه كان متغلغلا فى الحياة السامية منذ أقدم العصور أى منذ الانتقال من نظام الأسرة إلى نظام العشيرة ومنذ أن نمت العشيرة واتسعت وحلت فيها « الأخوة الصناعية » القائمة على العلاقات الاقتصادية محل « الأخوة الطبيعية » القائمة على علاقة الدم حتى

---

(١) Glaser. "Polyandrie oder Gesellschaftsehen bei den Alten Sabaern" in the Beilagen of Allgemeine Zeitung, Munchen. December. 8, 1897.

(٢) "Die Polyandrie bei den Minaern" in Winckler's Altorientalische Forschungen 2te Reihe, vol, 1. pp. 81-83.

(٣) أنظر Rivers, Social Organization. p. 44

أصبح كل عضو فى العشيرة يعتبر نفسه أخا لكل عضو آخر فيها حق و إن لم يمت إليه بصلة الدم كما سنوضح ذلك فى حديثنا عن العشيرة إن شاء الله .

وقد ظل نظام المؤاخاة فى جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام . وهو نظام يتضمن مشاركة أحد الرجلين الآخر فى كل ماملكت يداه. وقد أورد البخارى (١) حديث المهاجرين لما نزلوا على الأنصار فآثروهم وشاركوهم كل ما يملكون وأورد قصة مؤاخاة النبى بين عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى ربيعة وكان لسعد امرأتان فنزل لعبد الرحمن عن إحديهما كما قاسمه أمواله . ويرى ربرتسن سمث أن فى هذا صدى لشيوع زواج المشاركة الأخوى عند العرب فى أقدم العصور .

ونحن لانوافق « سمث » على رأيه فى هذه الحادثة بالذات إذ نزول سعد عن احدى زوجتيه لعبد الرحمن لا يعنى مشاركة فعلية فى الزواج وانما يعنى أن سعدا قد طلق إحدى زوجتيه حتى يستطيع عبد الرحمن أن يبنى عليها إن شاء فيما بعد نعم إن لفظ الطلاق لم يرد فى القصة ولكنه ولا ريب مفهوم من سياق الحديث .

ثالثا : ويبدو أن نظام المؤاخاة كان شائعاً كذلك فى جهات أخرى من العالم السامى فقد جمع ساخاو Sachau وبرونز Bruns نصوص القانون السورى الرومانى الذى صدر فى سوريا فى القرن الخامس الميلادى . وفى تلك النصوص نجد الفقرة الآتية : —

إذا تعاقد رجلان على أن يصبحا كأخوين يشتركان فى كل ما يملكان أو ماقد يملكان فعقدهما باطل والقانون يحرم ذلك ويجب فسخ العقد إذ لايمكن

(١) انظر البخارى ج ٦ ص ١١٤

أن تصبح الزوجات شيعة ولا الأولاد شركة بينهما [١] .

ويقول برونز Bruns فى تعليقه على هذه الفقرة إن هذا النص يدل على أن مثل هذه العقود لابد أن كانت تعقد بكثرة فى سوريا فى ذلك الوقت حتى اضطر المشرع إلى إبطالها والنص على تحريم الشركه فى الزوجات والأولاد. ومما هو جدير بالذكر هنا أن الاباحة الجنسية ظلت تمارس فى هذه الجهة الى زمن قسطنطين حيث كان يضحى بعفاف الزوجات والفتيات فى هيكل الإلاهة عشترة Astarta ببعلبك . وكان ذلك يعتبر عملا مقدسا لأنه قربان للإلاهة عشترة إلاهة الخصب والنتاج .

رابعا : على أن الأمر الذى يدلنا على أن زواج المشاركه قد ظل يمارس قطعاً فى جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام هو ما ورد فى حديث عائشة الذى أورده البخارى من أن النكاح فى الجاهلية كان على أربعة أنحاء .

ومن هذه نوعان هما ولا ريب بقية من زواج المشاركه ونظام تعدد الأزواج الذى ذكرنا أنه لا يزال يمارس عند بعض القبائل البدائية إلى الآن . ويصح لنا أن نطلق على أحد هذين النوعين اسم « نكاح الرهط » وهو على حد تعبير عائشة أن يجتمع الرجال « مادون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها فاذا حملت ووضعت ومر ليال بعد أن تضع حملها أرسلت اليهم فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها فتقول لهم قد عرفتم الذى من أمركم وقد ولدت فهو ابنك يافلان تسمى من أحبت باسمه فيلحق به ولدها لايستطيع أن يمتنع منه الرجل » [٢] .

---

(١) Sachau and Bruns, Syro-Roman Law, Leipzig, 1880, Sec.86

(٢) أنظر البخارى ج ٦ص ١٢٧

ومن الجلى أن هذا النوع من زواج المشاركه وتعدد الأزواج يشبه ذلك الطراز الذى أطلق عليه ماك لنان اسم Nair Polyandry والذى يطلق عليه عادة اسم زواج المشاركه غير الأخوى وهو الطراز الغالب عند قبائل نيار سكان ساحل ملبار .

ومن الطلى أن نلاحظ هنا أن الأبوة فى هذا النوع من « نكاح الرهط » العربى ليست « أبوة طبيعية » بل هى كذلك « أبوة رسمية » كانت تقوم بعقد شعيرة من الشعائر وهى اجتماع الرجال عند المرأة وتعيينها اسم من تحب أن يكون أبا لولدها بأن تقول « هو ابنك يافلان » فيلحق به ولدها ولا يستطيع أن يمتنع الرجل من ذلك . وهذا يذكرنا بما كان متبعا عند قبائل توده من اجتماع الرجال عند المرأة وتأدية شعيرة « السهم والقوس » لتعيين الأبوة الرسمية .

أما النوع الثانى من زواج المشاركه الذى ظلت بقيته فى جزيرة العرب الى ظهور الاسلام فهو « نكاح الاستبضاع » فكان الرجل يقول لامرأته إذا طهرت من طمثها « أرسلى الى فلان فاستبضعى منه » . فإذا فعلت اعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من الرجل الذى تستبضع منه . فاذا تبين حملها أصابها زوجها إذا شاء . وكانوا يفعلون ذلك رغبة فى نجابة الولد على ما يزعمون .

ونحن لا نعرف عن « نكاح الاستبضاع » إلا قليلا . ولا ريب فى أنه لم يكن نوعا من الشيوعية الجنسية التى قلنا إنها لاتزال تمارس عند بعض القبائل البدائية وإنما كان طرازا من زواج المشاركة معترفا به فى الجمعية العربية القديمة بدليل أن عائشة قد وضعته فى مرتبة أنواع الزواج الأخرى التى كان معترفا بها فى جزيرة العرب وفرقت بين هذه الأنواع وبين البغاء الذى هو فى الحقيقة نوع من

الشيوعية الجنسية مجه العرب ونبذوه عندما ارتقوا فى سلم الحياة الاجتماعية ولـكنهم لم يصادروه نهائيا لأنهم ظلوا يحتفظون ببعض مظاهره التى تدل على أن هذا النوع من الإباحة كان معترفا به كذلك فى الجمعية العربية البدائية فى وقت من الأوقات فـكانت المرأة إذا وضعت حملها جمعوا لها الرجال « ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذى يرون فالتاط به ودعى ابنه لا يمتنع من ذلك أحد » .

ومهما يكن من أمر فالراجح لدىّ أن « نـكاح الاستبضاع » كان فى الأصل نوعا من زواج المشاركة الأخوى وأنه كان منتشرا فى مرحلة قديمة وقتما كان أعضاء العشيرة يعتبرون أنفسهم « إخوة » يمت بعضهم الى بعض بعلاقة الدم والنسب سواء أكانت هذه العلاقة طبيعية أم صناعية كما سنوضح ذلك عند الـكلام على نظام العشيرة .

خامساً : ومن الأدلة التى يستشهد بها ربرتسن سمث R. Smith على زواج المشاركة عند الساميين كلمة « كنّة » ومعناها فى العربية امرأة الابن أو الاخ ولـكنها تستعمل كذلك للدلالة على زوج الرجل نفسه وكذلك كلمة « كلّة » ومعناها فى العبرية الزوجة أو زوجة الابن ومعناها فى الآرامية العروس أو زوجة الأخ . وهو يرى أن ورود الـكلمة الواحدة بهذه المعانى الثلاثة المختلفة لا يمكن تفسيره بسهولة إلا بأنه بقية من بقايا زمن كانت فيه زوجة الرجل هى كذلك زوجة أخيه وابنه (١) .

سادساً : ما ورد فى القرآن من إشارة الى أوابد العرب فى الزواج . فقد كان

---

(١) Smith, Kinship and Marriage in Early Arabia, p. 136.

الزواج بالميراث شائعا عندهم وكانوا يكرهون عليه النساء و يعضلونهن حتى نهوا عن فعل ذلك بقوله تعالى « لايحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن » . وكانوا ينكحون مانكح آباؤهم من النساء حتى حرم عليهم ذلك « إلا ماقد سلف »

ومن ثم نرى أن عادة الزواج بالميراث وأن يخلف الرجل أباه أو أخاه على امرأته كانت شائعة كذلك عند العرب فى الجاهلية إلى أن جاء الاسلام . وهى عادة سامية قديمة وقد أفضنا فى الحديث عنها فى موضع آخر . ويرى ماك لنان وربرتسن سمث أن وجود هذه العادة إنما هو بقية من بقايا زواج المشاركة الأخوى عند العرب والساميين . وقد بينا فساد هذا الرأى فى حديثنا على الزواج بالميراث

سابعا - ويرى بعض العلماء أن الزواج الشائع بين عرب النيل الأبيض المعروفين بالحسنية هو بقية من زواج المشاركة غير الأخوى أى من الطراز الشائع بين قبائل نيار بجزيرة ملبار فبين هؤلاء العرب لايكون اختلاط الرجل بامرأته أكثر من أربعة أيام فقط فى الأسبوع . وفى خلال هذه الأيام الأربعة يجب على الزوجة أن تراعى حرمة الزواج وقواعد العفة . أما فى الأيام الأخرى فهى حرة تلقى من تحب من الرجال ولا يعترض الزوج على هذا لأنه يعد ذلك دليلا على جمال امرأته وقدرتها على اجتذاب الرجال(١) .

على أننا نستطيع الرد على ذلك بأن هؤلاء العرب يعيشون بين قبائل إفريقية ولا نعلم على وجه التحقيق ما إذا كانت هذه العادة أصلية فيهم أم أنهم اقتبسوها من الإفريقيين .

---

(١) Wilken, Matriarchaat, p. 24.; Spenser, Principles of Sociology, vol. 1 p. 617.

ثامناً - ويبدو أن زواج المشاركة كان شائعا فى بابلونيا إلى نحو سنة ٢٨٠٠ق م وكان يمارس فى مدينة لاجش فى الجنوب إلى أن أصدر « أوروكاجينا » Urukagina ملك هذه المدينة قانونة الأصلاحى المشهور الذى نص فيه على إبطال هذا الزواج . وما كان الملك ليقدم على ذلك لولا انتشار هذه العادة ومناهضتها وقتئذ للمستوى الأخلاقى العام .

على أن بارتون Barton قد أوضح لنا أنه كان يقطن فى هذه المدينة ثلاثة أنواع مختلفة من الناس ومن المستحيل أن نعلم الآن من منهم كان يمارس هذه العادة أهم الساميون أم غيرهم من سكان المدينة الآخرين(١) .

والآن وقد استعرضنا الشواهد التى يصح أن يستدل بها على وجود زواج المشاركة بين الجماعات السامية وجب علينا أن نتساءل أكان هذا النوع من الزواج نظاماً عاما متفشيا بين قدماء العرب وسائر الأمم السامية ؟ فإن لم يكن فكيف نفسر هذه الحالات الغريبة و بعضها يبدو ثابتا تاريخيا ؟

أما عن الشطر الأول من هذا السؤال فجوابى على ذلك أن لا ريب فى أن زواج المشاركة ظل يمارس فى جزيرة العرب فى بعض صوره إلى ظهور الاسلام بدليل حديث عائشة ورواية سترابو ، على أننا يجب أن نقول أن ليس لدينا من الأدلة القاطعة ما يكفى للبرهنة على أن هذا كان نظاماً عاماً منتشراً فى جميع أنحاء الجزيرة العربية إذ ربما كان هذا النوع من الزواج مقصوراً على بعض القبائل ممن كانوا يمارسون وأد البنات فى جزيرة العرب أو ممن كانت لهم ظروف اقتصادية خاصة . وقد ذكرنا آنفا أن علم الاجتماع الحديث قد أثبت أن وأد

---

(١) انظر Barton, The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929, p. 61, 87.

البنات كان من الأسباب التى ساعدت على انتشار زواج المشاركة عند بعض القبائل البدائية . ومن ثم يكون جوابنا على الشطر الثانى من هذا السؤال هو أن هذه الحالات التى وجدت فى جزيرة العرب ربما كانت حالات استثنائية تعد من قبيل الشذوذ والخروج على قاعدة فردية الزواج فى الجماعات الانسانية البدائية وعلى هذا لا يمكن أن تنهض دليلا على إثبات زواج المشاركة كنظام عام شائع عند جميع العرب والساميين إذ يمكن تفسيرها بأحد أمرين .

الأول — قد تكون هذه الحالات بقية من نظام اجتماعى بدائى كان متفشيا بين قدماء الساميين فى عصور ماقبل التاريخ وفى مهدهم الأصلى أى قبل انفصالهم عن إخوانهم الحاميين فى شمال إفريقية .

الثانى — وهو الراجح عندى أن عادة زواج المشاركة قد تكون دخيلة على العرب وأنها وردتهم إما من إفريقية وإما عن طريق الفرس زمن حكمهم جزيرة العرب . فنحن نعلم أن الفرس كانوا يمارسون نوعاً من الإباحة الجنسية فى عهد الساسانيين قبل ظهور الاسلام وخاصة جماعة المانويين[١] Manichaeans على أنه يحتمل من جهة أخرى أن تكون هذه العادة قد دخلت إلى جنوب الجزيرة من إفريقية وأن بعض قبائل الجنوب قد اقتبسوها من سكان العدوة الغربية للبحر الأحمر . وشاهدنا على ذلك أن هذه العادة مازالت تمارس حتى الآن بين قبائل وهوما أو بهيمه بشرق إفريقيه . وفى هذا نجد تفسيراً مقنعاً لما أورده سترابو

على أنى بعد كثير من البحث والتنقيب أشك الآن كل الشك فى صحة

---

(١) Cf. Redhouse, Notes, etc. p. 20.

رواية سترابو معتمداً في قولي هذا على ماورد في نقوش جزيرة العرب نفسها . فثم مجموعة من هذه النقوش محفورة على ألواح من البرنز . وقد نشرت نصوص بعضها ضمن المجموعة الكبرى للنقوش السامية المسماة « كوربس انسكربتيونم سميتيكارم "Corpus Inscriptionnum Semiticarum" تحت رقم ٥٢٣ و ٥٣٢ و ٥٣٣ و ٥٦٨ وفي سنة ١٩٣٣ نشر Ryckmans في مجلة Revue Biblique نص نقشين آخرين موجودين الآن بمتحف بتروجراد بالروسيا .

وفي هذه النقوش نجد أصحابها يعلنون توبتهم من ذنوبهم وندمهم على « خطيئاتهم » أي على فسقهم وارتكابهم الفحشاء أو اتيانهم النساء في الأشهر الحرم أو في الأماكن المقدسة .

وفي أحدها نجد حرم بن توبن يرفع كفارته للآله « ذو السماوة » لخطيئته أي فسقه واقترابه من امرأة في طمثها . وفي نقش آخر نجد أخية بنت توبن تستغفر لذنبها لأنها « أخطأت » أي فسقت في بيت الاله « ذو السماوة » وفي نقش ثالث نجد مرجلة تهب نذرها (وهو لوح من البرنز) لرب بيت الاله « سُعيد » وتستغفره لخطيئتها (١)

ومن كل هذه النقوش يستنبط هومل أن استعمال كلمة « خطيئة » بمعنى الكفارة عن « الاثم » قد وجد في جنوب جزيرة العرب منذ الفترة المعينية أي منذ بدء الألف الأول قبل الميلاد وأن هذه الكلمة هي وغيرها من الاصطلاحات الدينية وقد وردت إلى العبرية من العربية الجنوبية (٢)

---

(١) انظر B. Gray, Sacrifice in the Old Testement p. 406.

(٢) انظر هومل Ancient Hebrew Tradition.

وقد وردت كلمة « חטאת » بلفظها ومعناها فى التوراة فى الأصحاح الرابع من سفر اللاويين . وهى فى الأصحاح الخامس عشر تدل على نوع معين مقصود من لفظ الخطيئة هو الخروج على القواعد المرعية فى العلاقة الجنسية . وهىَ فى العبرية تدل على الذنب نفسه « الخطيئة » وعلى الكفارة عن ذلك الذنب . ومن ثم نرى أن المعنى الأصلى لكلمة חטאת أو خطيئة هو الفسق .

وقد وجدنا نفس الشيء فى النقوش المعينية الشمالية التى نشرها Jaussen و Savingnac برقم ٢٨ و ٣٠ و ٣٢ فى المجلد الثانى من كتابهما بعثة حفرية فى جزيزة العرب (١٩١٤) ففيها نجد أصحابها يقرون بفسقهم وفجورهم ويستغفرون لذنوبهم .وفى الحق إن مثل هذا الاعتراف بالفسق والتوبة منه والكفارة عنه ومثل هذا الاحساس الدينى المرهف نحو الأمور الجنسية هو أمر فريد فى بابه وليس معروفا فى غير هذه النقوش فى سائر العالم السامى .

ولعل من الطلى أن نذكر بهذه المناسبة أن لفظ الخطيئة بالمعنى القديم قد ورد كذلك فى القرآن الكريم على مايبدو لى. وذلك فى قوله تعالى «واستغفرى لذنبك إنك كنت من الخاطئين » . فسياق القصة يدل على أن لفظ الخاطئين مستعمل هنا بالمعنى الأصلى الذى كان يقصد من هذه الكلمة قديما وهو الفسق. فكأن العزيز يقول لزوجه « إنك كنت من الفاسقين» . وهى و إن لم تكن قد فسقت فعلا فمراودتها يوسف بقصد الفسق هو بمثابة اقتراف الذنب نفسه .

ومهما يكن من أمر فما قدمنا آنفا يتضح لك مايأتى : —

أولا : أن النقوش العربية الجنوبية تدل على أن عرب الجنوب كانوا يشعرون قديما بشعور دينى قوى نحو مراعاة قوانين الاختلاط الجنسى .

ثانياً : أنهم كانوا يعدون كل انحراف عن قواعد الاختلاط الجنسى أمرا إداً ينفرون منه نفوراً شديداً .

ثالثا : أن الرجل منهم كان إذا ارتكب فاحشة أو انحرف عن الحدود الموضوعة سارع الى التوبة والتكفير عن ذنبه وراح يسعى الى اقتناء لوح من معدن ثمين كالبرنز ينقش فيه خطيئته ويعلن توبته .

والنتيجة التى يجب أن نصل إليها من كل هذا أنه لايمكن مطلقا فرض عموم إباحية جنسية أو نظام من المشاركة الزوجية فى جماعة هذا موقفها من الأمور الجنسية ، وعلى هذا فقول سترابو بذيوع زواج المشاركه عند عرب الجنوب هو فى نظرى قول مردود لا تؤيده الحقائق التاريخية . بل إنى أذهب إلى بعد من هذا فأقول إن علم سترابو بجزيرة العرب كان علما ناقصاً وأنه جمع معلوماته عن جزيرة العرب من قصص التجار والمغامرين وممن سبقه من كتاب الأغريق وأدمجها فى كتابه الجغرافيا(١) والدليل على أن علمه بجزيرة العرب لم يكن عن خبرة شخصية أن أسفاره لم تذهب به إلى جزيرة العرب . وكل ما فعل أن وصف أجزاءها الصحراوية وأنها لا ماء فيها . ولعله أراد بذلك أن يبرر هزيمة Aelious Gallus لأنه كان صديقه على مايقال(٢) .

---

(١) Translated into English by H. C. Hamiltion and W. F. Falener, London, 1854.

(٢) Kiernan, The unvieling of Arabia, 1937, p. 28 ff.

(٤)

الزواج بالأسر

MARRIAGE BY CAPTURE

كانت عادة أسر النساء بالحرب والغزوات شائعة عند الشعوب البدائية غير المتحضرة وهي لا تزال منتشرة فى كثير من جهات الدنيا ولا تزال آثارها باقية فى حفلات الزواج عند كثير من القبائل المتأخرة . ففى طسمانيا نجد عادة اختطاف النساء قسراً من قبائل معادية أو أجنبية هى عادة شائعة جداً . وهى كذلك موجودة فى بعض صورها فى جزائر فيجى وغينيا الجديدة وبين بعض القبائل الهندية وبين العرب والتتار وغيرهم من سكان آسيا الوسطى كما توجد كذلك فى روسيا الأوروبية . (١)

فبين قبائل الأروكانا يعتبر اختطاف العروس بالقوة المصطنعة جزءاً هاما من شعائر الزواج . وفى بعض القبائل الهندية نجد الزوج بعد إعداد كل معدات العرس يعمد الى اختطاف عروسه والفرار بها بينما يتبعه أقاربها وصويحباتها من النساء خاصة وهن يتصنعن محاولة انقاذها . ويجب الا نخلط بين الزواج بالأسر والزاج بالهرب أو الفرار والفرق الجوهرى بينهما أن الأول - كما يقول هوت Howitt ينفذ قسراً ورغم إرادة المرأة والثانى ينفذ برغبة منها وعن تراض .

ويظن وستر مارك Westermarck (٢) أن الزواج بالأسر لابد أن كان

---

(١) انظر Westermarck, p. 385.

(٢) Ibid, p. 547.

شائعاً جداً فى المرحلة الأولى من التطور الاجتماعى عندما قويت أواصر الأسرة وغدا الرجل يعيش فى جماعة صغيرة من ذوى قرباه ولم يكن قد خطر بعد بباله الزواج بالتبادل أو الشراء وأنها ترجع الى كراهية التزوج من الأهل وذوى القربى.

ويرى ماك لنان Mc Lennan أن هذا النوع من الزواج إنما جاء نتيجة النظام الذى دعاه باسم exogamy أى الزواج الخارجى. وهو يقول إن هذا النظام يحتم على كل فرد من أفراد القبيلة أن يبحث عن زوجة له خارج قبيلته وأننا «أينما وجدنا نظام الزواج الخارجى exogamy وجدنا بعد البحث والاستقصاء نظام الزواج بالأسر»[١] أى أنه يرى أن نظام الزواج بالأسر متصل اتصالا وثيقاً بنظام الزواج الخارجى. لكن هذا خطأ فاحش. فقد برهن تيلر Tylor على فساد هذا الرأى بالاحصاء[٢]. ويقول رفرز Rivers إن خطأ ماك لنان فى فرضه هذا إنما يرجع الى أنه أخطأ فى تعريف كلمة exogamy مع أنه هو واضع هذا الاصطلاح[٣] والحق أن علماء الاجتماع المحدثين ينعون على أصحاب المدرسة القديمة اغراقهم فى وصف أهمية هذه العادة. ويرى «لوى» أنهم بالغوا فى تفسير مظاهرها وأنها لا تستحق كل هذا القدر من العناية إذ هى ذات أهمية ضئيلة.[٤]

ويقول رفرز Rivers إن عادة أسر النساء من قبائل أخرى هى عادة لاتزال موجودة ولكنها فى رأى رفرز لا تلعب دوراً هاماً فى تقرير شكل النظام الاجتماعى أو تقرير هيئة شعائر الزواج. ويرى لوى Lowie ما رآه هوبهوس Hobhouse من قبل وهو أن ممارسة عادة الأسر الآن إنما ترمز الى الملكية

---

(١) Mc Lennan, Studies in Ancient History, p. 74.

(٢) I. B. Tylor, J. A. Ins. vol. XViii p. 265,

(٣) Rivers, p. 46.

(٤) Lowie, Primitive Society, P.22

فقط وليس من الضرورى أن تكون بقية من أسر حقيقى إذ قد تكون مجرد تبرير قانونى لعادة تمارس فعلا . » (١)

ومهما يكن من أمر فقد وجدت هذه العادة عند كثير من الشعوب القديمة فقد اعتبرتها قوانين « مانو » إحدى الأنواع الشرعيه الثمانية من عقد الزواج . وكانت شائعة عند الأغريق فى وقت من الأوقات . واحتفظ الاسبارطيون بها كرمز لعقد الزواج . (٢)

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً عند الساميين . والشعر الجاهلى حافل بأخبار السبى فى الغزوات . فقد كان السبى قديما أحد الأغراض الرئيسية من الحروب والغارات وكانوا يطلقون على المرأة المأخوذة فى السبى اسم النزيعة وهى التى انتزعت من أهلها وفصلت عنهم والنزيع ولد الأسيرة . وقد بلغ من كثرة السبى فى الحروب التى كانت تستعر لظاها بين القبائل المختلفة أن قامت سوق منظمة فى مكة لبيع السبى بيع العبيد .

و يبدو أن مكة كانت سوقا للرقيق منذ القديم وقد ظلت كذلك ولا ريب الى عهد قريب . فكان يباع فى كل عام نحو خمسة آلاف ممن كانوا يجلبون إليها من الهند وجزائر الهند الشرقية و إفريقية (٣) . وكان عدد منهم يجلب إليها كذلك من اليمن وأحيانا من جهات آسيا الصغرى ولكن كان معظمهم من رقيق مكة . (٤)

---

(١) Hobhouse, Morals in Evolution, pp. 153, 158.

(٢) Westermarck, p. 386

(٣) أنظر تقرير اتحاد عصبة الأمم فى جريدة التيمز اللندية بتاريخ ٨ مارس سنة ١٩٢٩

(٤) E. Rutter, The Holy Cities of Arabia, Vol. II p. 93 ff.

وفى المعاهدة التى عقدت فى مايو سنة ١٩٢٧ بين المملكة العربية السعودية والحكومة البريطانية نصت المادة السابعة على مصادرة تجارة الرقيق فى جزيرة العرب . وكان العرب قديماً يسترقون أبناء جلدتهم فى الحروب (١) وكانوا يسترقونهم حتى فى الميسر (القمار) (٢)

فلما جاء الاسلام أطلق حرية الرجال ولم يبح سبي المسلمين ولا استرقاق العرب بل جاء بنظرية الحرية الشخصية وأن الرجال أحرار « إلا من يعترف أنه عبد أو من يشهد شاهد عدل أنه عبد »(٣)

وقد حدث بعد هزيمة هوازن أن أمر النبى صلى الله عليه وسلم برد الأسرى إلى أهليهم فامتنع من ذلك بنو تميم وغيرهم ممن قاتلوا مع الرسول فى يوم حنين فقال رسول الله كل من تمسك بحقه من السبى فله ست فرائض من أول شىء نصيبه (٤)

وكان مثل هذا يقع فى الجاهلية أيضاً فكان بعضهم يرفض التخلى عن السبى إلا بعوض كما حدث عند ما أراد قيس بن زهير أن يرد ما أصاب من بنى يربوع وينصرف عنهم راجعاً « فلما رأى ذلك أصحاب قيس قالوا لا نصالحك أبداً أصبنا مائة من الأبل وامرأتين فعمدت إلى غنيمتنا فجعلتها فى فرس لك

---

(١) انظر الأغانى ج ١١ ص ٧٩ وما يليها .
(٢) انظر قصة أبى لهب وابن هشام فى الأغانى ج ٣ ص ١٠٠ .
(٣) انظر كتاب « من لا يحضره الفقيه » للقمى ، مخطوط بالمتحف البريطانى رقم ١٩٣٥٨ ورقة ٤٥ وانظر ايضا Levy, Sociology of Islam, vol. I, p. 108 ff.
(٤) انظر تاريخ الكامل لابن الأثير ج أول ص ١١٢ .

تذهب به دوننا . فعظم فى ذلك الشر بينهم حتى اشترى منهم غنيمتهم بمائة من الأبل » (١)

ومن ثم ترى أن الأسرى فى الجاهلية كانوا يعتبرون ملكا لليمين وهى عادة أباحها الرسول ولكنه سعى إلى تعديلها وتهذيب حواشيها ، فكانت الأسيرة بمجرد أن يظهر حملها لا يجوز بيعها ولا افتداؤها بمالها (٢) . وكان ولدها يولد حراً وكان يرث أباه على النقيض من الجاهلية فقد كانوا لا يورثون الهجين (٣)

ولا تزال عادة الأسر المصطنع موجودة بين بدء شبه جزيرة سيناء . ولعل « زفة » العروس التى لا تزال موجودة عند كثير من الامم هى بقية من مهرجان الفتيان وهم عائدون بالسبى من الوقائع والحروب .

وقد أسهب هوارد Howard (٤) فى وصف عادة الزواج بالأسر عند بدو سيناء و يرى أنها تشبه تلك الموجودة عند كثير من الأمم البدائية .

وقد تغلغلت عادة الزواج بالأسر فى حياة الساميين الى حد كبير . وهذا أمر طبيعى فقد كانت حياتهم فى أقدم العصور حياة كفاح ونضال وكر وفر وسطو وغارات وحروب وغزوات . فلما ركنوا إلى الدعة والاستقرار وعرفوا ما للمرأة من قيمة اقتصادية بدأوا يحسنون معاملتها و يضعون الحدود والقوانين ولكنهم فرقوا فى ذلك بين الحرة وماملكت اليمين . وقد كان نظام الإماء شائعاً كذلك عند البابلين . فى القوانين البابلية نجد نوعين من الإماء يطلق على أحدهما اسم

---

(١) نقائض جرير والفرزدق طبعة ليدن ص ٨٥ .

(٢) شرح الموطأ ج ٢ ص ٨٧ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٦ .

(٤) انظر Howard, History of Matrimonial Institutions, 1904, pp. 165-166.

« Amatum » « أمتم » والميم الأخيرة للتنوين . ويطلق على النوع الثانى اسم « Śugitum » « شجيتم » والميم الأخيرة هى أيضاً للتنوين . وعلى هذا فالكلمتان تضارعان فى العربية كلمتى « أمة » و « شجية » . والفرق بينهما فى البابلية أن « الأمة » هى الجارية التى كانت تختارها الزوجة العاقر لبعلها لكى يرزق منها أولاداً كما فعلت سارة بابراهيم . فهى لعقمها اختارت له أمة مصرية ولدت له اسماعيل وذلك جريا على عادة البابلين .

وكان مقام الأمة فى الجمعية البابلية [١] والجمعيات السامية على العموم أحط من مقام الزوجة فقد كانت الأمة تعد فى مرتبة العبيد [٢] وكان يجب عليها أن تطيع زوجة سيدها فإن عصتها حلّ بها عقاب شديد [٣] . وكان ولد الأمة لا يرث أباه إلا إذا اعترف به الأب أمام شاهد من الشهود ولو بمجرد الاشارة . وكذلك كانت العادة عند العرب . فقد كانوا فى الجاهلية لا يورثون الهجين

أما النوع الثانى من الإماء فكان يطلق عليه اسم « Śugitum » . وهذه الكلمة مشتقة من الأصل البابلى .ŚU. GE. Tum « شو . جى . تم . » . والمقطع الأخير هو تاء التأنيث وميم التنوين وعندى أن هذا الأصل البابلى يضارع الأصل العربى « شجا » إذ كلاهما أصل سامى . ومن ثم فكلمة Śugitum تمت فى بنائها الى الأصل العربى « شجا » ومعناها فى العربية الغلبة

---

(١) انظر Code Hammurabi, Sec. 145.
وانظر ايضا سفر الخروج اصحاح ٢٠ الايات ١٠ ، ١٧ واصحاح ٢١ آية ٢٦ وسفر اللاويين اصحاح ٢٥

(٢) انظر سفر التكوين اصحاح ١٢ آية ١٦ واصحاح ٢٠ آية ١٤ . وسفر الملوك الثانى اصحاح ٥ آية ٢٦

(٣) انظر تشريع حورابى الفقرة ١٤٦ — ١٤٧

والقهر والحزن . أما فى البابلية فمعناها الأسيرة . والعلاقة ظاهرة بين المعنيين وهى لاتحتاج إلى شرح أو تفسير . فالأسر كان مصحوبا ولا ريب بالحزن والبكاء والعويل إما لمفارقة الديار والأصحاب و إما لفقد الأهل والأحباب حتى كان من عادة بعض الساميين أن يمهلوا الأسيرة شهراً تندب فيه أهلها فاذا مضت هذه العدة حل لآسرها الدخول بها(١) .

و يرى كثير من العلماء أن طبقة الإماء المعروفة عند البابليين باسم Sugitum تضارع الطبقة المعروفة عند الأشوريين باسم Esirtu أى الأسيرة وقد ذكر فيجن Feigin (٢) أنه قد ورد فى الوثائق الاكادية (البابلية) عدة كلمات مختلفة استعملتها الجماعات السامية للدلالة على معنى السبى .

وكانت المرأة السبى تدعى فى الأشورية باسم Esirtu وهى كلمة مشتقة من الأصل الأشورى Esiru « أسر » ومعناها الاحاطة أو الحبس وتستعمل بكثرة فى المعنى الأخير وقد ورد الأصل بهذا المعنى فى العبرية فى مادة « אסר » وفى العربية فى مادة « أسر » .

وقد كان الزواج بالأسر شائعاً كذلك عند الأشوريين وعقدت له القوانين الأشورية فصلا خاصاً . فقد نصت المادة ٤١ (٣) على أن للرجل أن يتزوج بأسيرته Esirtu فإذا فعل ارتفع مقام الأسيرة إلى مقام الزوجة وأصبحت تعرف باسم Assatu « أشاتو »

---

(١) انظر سفر التثنية اصحاح ٢١ الايات ١٢ ، ١٣

(٢) انظر Feigin, The Captives in Cuneiform Inscriptions, (AJSL) 1934, pp. 242 - 243.

(٣) Driver and Miles, The Assyrian Laws, 127 - 128.; Middle Assyrian Law, Sec. 41.

وكان على الرجل إذا أراد أن يتزوج من أسيرته أن يحضرها مقنعة الوجه أمام خمسة أو ستة من الشهود ثم يعلن أنها زوجته . فإن رزق منها بعد ذلك أولاداً فلا حق لهم فى الميراث إلا إذا لم يكن له أولاد من امرأة حرة

وقد كان الزواج بالأسر شائعا كذلك عند الاسرائيليين وقد بينت التوراة حدوده فى الاصحاح الحادى والعشرين من سفر التثنية (١) . فكان على الاسرائيلى إن أراد الزواج باحدى نساء السبى أن يلاحظ القواعد الآتية :ـ

أولا ـ تصبح السبي زوجة شرعية عند حلق شعرها وقص أظافرها وخلع ملابس الأسر بعد أن يكون قد انقضى عليها شهر تندب فيه أهلها .

ثانياً ـ إن لم ترق فى عين الزوج بعد الدخول بها وجب عليه أن يسرحها ولا يجوز له بيعها فإن سرحها وخرجت من بيته أصبحت حرة تذهب حيث تشاء وسقط كل حق له عليها .

ومن ثم نرى أن هذا التشريع كان يرمى فى الحقيقة إلى تحسين حال السبايا وتخفيف وطأة الأسر عنهن . ولعله تشريع جاء متأخراً فى عصور التاريخ ولعله أحدث عهداً من القوانين السامية السابقة (٢) . على أننا يجب أن نلاحظ هنا أن هذا القانون لم يطبق على الكنعانيين وذلك لأنه كان محرما على الاسرائيليين أن يصاهروا الكنعانيين (٣) .

ومهما يكن من أمر فهذا التشريع يحمل طابع الصحراء ونكاد تتنسم فيه

---

(١) سفر التثنية اصحاح ٢١ الآيات ١٠ إلى ١٤ .

(٢) Neufeld, The Ancient Hebrew Marriage Laws, P. 78.

(٣) أنظر سفر التثنية الاصحاح السابع الآية الثالثة .

روح الفروسية والحرية العربية . ولعل بعض القبائل الاسرائيلية قد نقلته معها قبل نزوحها من جزيرة العرب .

وعلى الرغم من أن التشريع الاسرائيلي كان يرمى الى تحسين حال السبيّ فقد ظلت أحط مقاما من غيرها من الزوجات من الوجهتين الاجتماعية والقانونية (١) . وقد ذكرنا آنفا أن زواج السبي كان شائعاً فى جزيرة العرب الى أن ظهر الاسلام فطهره من كثير من أدرانه وأصلح من شأنه وجعل الأسيرة أحسن حالا من ذى قبل .

على أن الزواج بالأسر فى جزيرة العرب قديماً لم يكن معناه إذلال المرأة أو استعبادها بل يبدو أنه كان نوعا مرغوبا فيه كل الرغبة . لأنه ضرب من الفروسية ولأنه لا مهر فيه فقد كفاهم السيف دفع مهر أو ثمن ، ولأن العرب كانوا يعتقدون أن أبناء السبايا من خيرة الفتيان . وذلك واضح من قول حاتم الطائى (٢)

وما انكحونا طائعين بناتهم ... ولـكنا خطبناها بأسيافنا قسرا
فما زادها فينا السباء مذلة ... ولا كلفت خبزاً ولا طبخت قدراً
ولـكنا خلطناها بخير نسائنا ... فجاءت بهم بيضا وجوههم زهراً
وكائن ترىْ فينا من ابن سبية ... إذا لقى الأبطال يطعنهم شزراً
ويأخذ رايات الطعان بكفه ... فيوردها بيضا ويصدرها حمرا

(١) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, P. 158

(٢) العقد الفريد جزء ٣ ص ٢٩٧

لاجل الزواج بالسبى فى جزيرة العرب أنظر ما يأتى : —

Kinship, pp. 89-90, 98-99.

Lichtenstadter, Women in the Aiyam al-'Arab, pp. 25 ff., 34 ff.

Burckhardt, Notes etc., pp. 65, 154, 158-159.

(٥)

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار

MARRIAGE BY EXCHANGE

الزواج بالمبادلة أو زواج الشغار هو أبسط أنواع الشراء. ويرى علماء الاجتماع المحدثون أن أساس الزواج بالتبادل هو أن القبائل البدائية كانت تنظر الى الزواج كنظام مدنى لا دينى وكانوا يعتبرون عقد الزواج كرباط بين الأسر لا بين الأفراد(١). فالفتاة فى نظر أهلها هى رأس مال للأسرة ولهذا كانت تعامل معاملة المتاع الذى يباع و يشترى فيجب أن يتم عليها التراضى بالايجاب والقبول ولا يمكن أن يتخلوا عنها دون أن يأخذوا عن ذلك عوضاً كافياً.

والطراز الشائع من هذا الزواج هو أن يزوج الرجل ابنته أو أخته على أن يزوجه الآخر ابنته أو أخته. و يقول « رفرز » إن هذا الطراز قد يوجد جنبا إلى جنب مع الزواج بالشراء ودفع الثمن ونحن إن أمعنا النظر فى هذا النوع من الزواج وجدنا أنه قائم على مبدأ المبادلة و إعطاء شىء نظير أخذ شىء آخر يعادله فى القيمة. وما المبادلة فى الحقيقة إلا نوع بدائى من البيع والشراء.

ولا يزال زواج المبادلة شائعاً عند القبائل الاسترالية ولكنه نادر أو معدوم فى جهات ميلانيزيا.

وقد كان هذا النوع من الزواج موجوداً عند الأمم السامية قديماً وكان العرب

---

(١) Lowie. Primitive Society, p. 16.

يمارسونه فى الجاهلية الى أن حرمه الاسلام . فقد ورد فى البخارى « نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن زواج الشغار . والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته لاصداق بينهما » . ووجه النهى هنا هو عدم دفع الصداق . وهى نقطة هامة سأوفيها حقها من الشرح فى مكان آخر إن شاء الله . وحسبى أن أبين هنا الفرق بين المهر والصداق . فالمهر فى الأصل كان العوض (الثمن) الذى يدفع لأهل المرأة . أما الصداق فالعوض الذى يدفعه الرجل للزوجة . وقد كان زواج الشغار موجوداً كذلك عند الكنعانيين كما يؤخذ ذلك من سفر التكوين (إصحاح ٣٤ آية ٨ – ٩) . وليس لدينا ما يدل على أنه وجد عند العبرانيين .

(٦)
الزواج بالشراء
MARRIAGE BY PURCHASE

الزواج بالشراء هو أكثر أنواع العوض انتشارا إذا قورن بزواج التبادل ولهذا النوع صور عديدة تختلف باختلاف الأماكن والشعوب. ففى بعض الجهات تعامل المرأة معاملة السلعة تماما . فقد تنقل من يد إلى يد وقد ترهن وفاء لدين وقد تورث كما يورث المتاع . وفى جهات أخرى نجد أن لم يبق من زواج الشراء إلا « المهر » فقط . فقد تحمل المرأة إلى زوجها من الهدايا أو المال ما يضارع الثمن الذى دفعه لأهلها أو ما يرجح ذلك .

ولنبدأ أولا بزواج الشراء بالمعنى الدقيق من هذه العبارة فنقول .

فى قبيلة كرجيز Kargis وهى قبيلة تركية مسلمة تقطن فى الجنوب الغربى من سيبريا نجد الرجل يبدأ فى خطبة فتاة لابنه وهو لا يزال فى سن العاشرة ثم يشرع فى جمع ثمن العروس و يبلغ هذا الثمن عادة أكثر من ثمانين رأساً من الأغنام قد تدفع نجوما وأقساطا لأهل العروس . فإذا دفع أكثره سمح للفتى بأن يزور خطيبته . ويعقد الزواج متى تم دفع الثمن كاملا . ومن أجل ارتفاع الثمن يندر الطلاق فى هذه القبيلة كما يندر الزواج بأكثر من واحدة . وفى هذه الحالة تعتبر المرأة ملكا لزوجها وتفقد كل اتصال بأسرتها . (١)

---

(١) انظر Lowie. Primitive Society, p. 18.

وبين قبيلة « هو » بافريقية الغربية قد يخطب الرجل ابنة بعض الناس حتى قبل ميلادها . فإذا قبل الأبوان حمل اليهما هدية أولا ثم يدفع فى كل شهر مقدارا معينا من الاصداف أو المحار ويساعدهما فى الزراعة وغيرها من الأعمال فاذا بلغت البنت سن المراهقة زفت إلى زوجها . والمرأة هنا ملك للرجل مافى ذلك شك . فله أن يرهنها لدائنه إذا شاء ويرثها أخوته من بعده بينما تحرم هى من ميراثه. وليس كل زواج بالشراء معناه ملكية الزوجة بالكلية . فهذا خطأ شائع وقع فيه بعض العلماء حتى العلامة ربرتسن سمث . فبين قبائل البابوان Papuan بغينيا الجديدة ليس للرجل على المرأة إلا حقوق المخالطة الجنسية فقط فهى ليست ملكا له وهو لا يرثها بل هى التى ترثه وليس له حقوق الأبوة على أولاده بل هم يعدون ملكا لها ولأهلها وعليه أن يقوم ببعض الأعمال المنزلية نظير ما تؤديه الزوجة من خدمات . (١)

وكان نظام الزواج بالشراء شائعا عند الساميين قديما . وكانوا يطلقون على الثمن الذى يدفع نظير إقتناء الزوجة מהר بالعبرية وبالسريانية والمهر بالعربية . وكان المهر يدفع فى الأصل لأبى الزوجة وذلك لأن الساميين القدماء كانوا ككل القبائل البدائية الأخرى ينظرون إلى الفتاة كسلعة قيمة تضيف فى مال أبيها ومن أجل هذا كان العرب فى الجاهلية يسمونها النافجة وكانوا يحيون الرجل إذا رزق ابنة بقولهم « هنيئا لك النافجة » . وفى القاموس « النافجه » البنت لأنها تعظم مال أبيها بمهرها .

---

(١) Ibid., p. 19

وكانوا يكرهون تزويج بناتهم فى قبيلة أجنبية ولم يكن يغريهم على ذلك إلا ارتفاع ثمن الشراء (أى كثرة المهر)[١] . ونجد صدى هذا فى قصة صعصعة بن معاوية عند ماجاء الى عامر بن الظرب يطلب الزواج من ابنته فقال عامر « أتيتنى تشترى منى كبدى فارحم ولدى قبلتك أو رددتك والحسيب كفء الحسيب والزوج الصالح ابن بعد أب وقد أنكحتك خشية أن لا أجد مثلك[٢] » وكان الثمن يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته فى قبيلته . فرغم أن العرب كانوا ديمقراطيين الى أقصى حدود الديمقراطية كانوا مع هذا لشدة غيرتهم على بناتهم لايزوجونهن إلا لمن يحسن الثمن وسموا ذلك الكفاءة وعدوا من الشرف الا تعطى المرأة إلا للكفء حتى قال قيس بن زهير للنمر « إن لم تجدوا الأكفاء لبناتكم فخير أزواجهن القبور » [٣]

وكان يحيى ابن أبى حفصة يهوديا أسلم على يد عثمان ابن عفان فكثر ماله وتزوج خولة بنت مقاتل بن قيس بن عاصم ونقدها خمسين ألفا فعيره بعضهم فقال يرد عليه

وما تركت خمسون ألفا لقائل   عليك فلا تحفل مقالة لائم
فإن قلتم زوجت مولى فقد مضت   به سنة قبلى وحب الدراهم[٤]

وقد ظل زواج المهر أى الشراء شائعا فى الجاهلية الى قبيل ظهور الاسلام فأبدل بالصداق . والصداق هو الهبة التى تعطى للمرأة نفسها أما المهر فكان فى

---

(١) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٩٨
(٢) انظر العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢
(٣) « « ج ٣ ص ٢٧٣
(٤) « « « ج ٣ ص ٢٨٨ . وانظر أيضا قصة المبرد فى الكامل ج أول ص ٢٨١ طبعة أوربا .

الأصل المال أو الثمن الذى يعطى لوالد المرأة أو أهلها عوضا لهم عن فقدها وذهابها إلى عشيرة زوجها . لكن هذا الفرق قد اختفى فى الاسلام وغدت الكلمتان من قبيل المترادفات .

ويرى ربرتسن سمث أن الصداق كان يدل فى الأصل على نوع آخر من الزواج يعرف باسم زواج الصديقة . وهو اسم كان يطلقه العرب على المرأة التى يزورها زوجها من وقت لآخر . ويبدو أن المرأة فى هذا الزواج هى التى كانت تزوج نفسها من الرجل عن حرية وطيب خاطر وهى التى كانت تطلقه متى شاءت وكانت المرأة تدعى بالصديقة والزوج بالصديق والهبة التى يحملها اليها بالصداق . (١)

وكان زواج الصديقة موجودا كذلك عند الاسرائيليين وهو يطلق على المرأة التى تعيش هى وأولادها بين عشيرتها ويزورها الزوج متى أراد (٢) . وهذا النوع من الزواج يفسر لنا كثيرا مما ورد فى أشعار العرب من تلميحات من أمثال ما ورد فى شعر امرىء القيس ولبيد وعمرو بن أم كلثوم وعنترة والحارث وغيرهم من الشعراء . وواضح أن هؤلاء الشعراء كانوا من غير القبائل التى كانت تعيش فيها نساؤهم وأنهم كانوا أحيانا يزورونهن خفية إما لنفار بين القبائل وإما لعدم رضى أقربائهن ، متعرضين بذلك لأنواع الأخطار . وكثيراً ما كان الزواج فى مثل هذه الحالة مؤقتاً ينتهى متى شاءت المرأة أو فى حال ما إذا رحلت مع قبيلتها بغتة

---

(١) انظر Smith, Kinship, p. 76.

(٢) انظر Pedersen, Israel, p. 50 ff.

وخلفت الزوج يندب الدمن والأطلال . ويرى بعض العلماء فى هـذا النوع من الزواج بقية من نظام الأمومة

ومن ثم نرى الفرق بين الصداق والمهر . فالصداق هو هبة الرجل للمرأة نفسها ولا يتضمن ملكية أوسيادة لأنها وإياه على قدم المساواة . وأما المهر فكان فى الأصل الثمن الذى يدفعه الرجل لأهل المرأة تعويضا لهم عن فقدها وخسارتها .

ويرى ربرتسن سمث أن المهر هو ثمن الشراء فعلا وأن هذا النوع من الزواج يدل على السيادة المطلقة ففيه تفقد المرأة حقها فى الطلاق وفيه تهجر المرأة قبيلتها وتتبع زوجها الى داره وقبيلته . ويقترح ربرتسن سمت أن يطلق على هذا النوع اسم زواح «البعولة» (١) أو «زواج السيادة» وتدعى المرأة بعلة أى المرأة الخاصة التى صارت الى حوزة الرجل وملكيته . ويبدو أن هذا المعنى ظل ملحوظا كذلك عند العرب الى ظهور الاسلام فقد أورد المبرد حديث عائشة أنها قالت « إنما النكاح رق فلينظر امرؤ من يرق كريمته »

وقد علق المبرد على ذلك فقال « وعلى هذا جاءت اللغة فقالوا كنا فى أملاك فلان وفى ملك فلان وملكة فلانة . ويقول الرجل ملكت المرأة وأملكنيها وليها ، ومن ذلك أن يمين الطلاق إذا وقع فيها حنث إنما يكون محلها محل الاقرار بترك ما كان يملكه كالعتاق. وقال رسول الله أوصيكم بالنساء فانهن عندكم عوان أى أسيرات ويقال عنى فلان فى بنى فلان إذا قام فيهم أسيرا » (٢)

ومهما يكن من أمر فثم من علماء الاسرائيليات من ينكر أن الزواج العبرى

---

(١) انظر Smith, p. 75.

(٢) انظر الكامل للمبرد جزء اول ص ٢٨ طبعة أوربا .

القديم كان قائما على أساس فكرة الشراء وهم من أجل ذلك يجحدون بالكلية رأى سمث فى أن المهر كان ثمن الشراء فعلا ولهم فى ذلك نظريات وآراء مختلفة فيرى ابرهارتر Eberharter أن المهر لم يكن إلا تعويضا للأب عن حقوقه التى كانت له على ابنته ثم نقلت إلى الزوج من بعد ذلك . ويرى « دريفر » Driver و «ميلز» Miles أن المهر إن لم يكن مجرد هدية اقتضتها العادة والعرف فلا يعدو أن كان فى الأصل محض ثمن يدفع للأب نظير تخليه عن ابنته لرجل يود أن يلد منها أولادا » وأن هذا الثمن لا يمثل الا حق الرجل على المرأة فى أن تلد له أولادا لا ثمن المرأة ذاتها (١)

وقد انتقد الاستاذ بروز Burrows (٢) هذا الرأى على أساس أن المهر قد أكسب الزوج حقا أكثر من مجرد جعل المرأة أما لأولاده بدليل أن التوراة لم تشترط رد المهر للزوج ولا طلاق المرأة فى حال ظهور عقمها بل الأمر على النقيض من ذلك فقد ورد فى التوراة حالات تدل على أن عقم المرأة لم يفقدها حب زوجها .

والراجح أن المهر يمثل أمرين هامين عند العبرانيين (٣)

(١) تعويض الأب أو الأهل عن فقد خدمات ابنتهم

(٢) أنه بمثابة جُعل يدفع نظير سلامة العين

وفى الحق أن ليس فى هذا ما يناقض نظرية الزواج بالشراء إذ الفكرة

---

(١) انظر Driver and Miles, Assyrian Laws, 145. 155-161.

(٢) انظر Burrows, The Basis of Israelite Marriage, pp. 53-56.

(٣) قارن Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 98.

الاساسية فى البيع والشراء أن يأخذ المرء شيئا ذا قيمة فى نظره ويدفع عنه ثمنا يعوض به صاحب الشىء عن فقده . أما من حيث سلامه العين فالفتاة معتبرة هنا كالسلعة المشتراه التى إن ظهر فيها عيب جاز للمشترى (وهو الزوج فى هذه الحالة) أن يردها للبائع وهو الأب أو أهل بيت العروس . ومن ثم كانت العذارة شرطا هاما فى صحة الزواج عند الاسرائيليين ونصت التوراة على أنه إذا ظهر فقد العذارة حق للزوج أن يرد الفتاة إلى أبيها ، وفى هذه الحالة كان الثمن يرد إلى الزوج يقينا أما الفتاة فكانت ترجم بالحجارة أمام رجال مدينتها (١) وكان مهر الثيب يختلف بطبيعة الحال عن مهر البكر فقد ورد فى التلمود أن الثمن الذى يدفع للأيم أو المطلقة نصف ذلك الذى يدفع « للبتول » أى العذراء .

وقد وجدنا فى العصور المتأخرة أن المهر قد شرع يفقد كثيراً من قيمته الحقيقية ومغزاه الأصلى حتى صار بمرور الزمن مجرد رمز من الرموز (٢)

وقد حار العلماء فى تتبع الأصل فى كلمة מהר « مهر » ويبدو أنها من الكلمات القديمة التى ضاع أصل اشتقاقها وقد حاول بعضهم إرجاعها إلى الأصل الأكادى Ma'aru بمعنى أرسل أو وجه و Tamartu بمعنى العطية أو الهبة وحاول آخرون اشتقاقها من الأصل الأكادى M_h_r و Mahiru بمعنى المقابل أو العوض . ولعل الأفضل أن نفرض وجود أصلين مختلفين أحدهما Mhr والثانى M_h_r

---

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٢ اية ٢٠، ٢١ .

(٢) انظر Epstein, The Jewish Marriage Contract, pp. 63 - 67.

ومهما يكن من أمر فإلى جانب المهر كان يوجد ثلاثة أنواع أخرى من العوض عند العبرانيين .

النوع الأول . يدعى שלחים « شلوحيم أو شلوخيم » وهو هدية الرجل لابنته عند تركها منزله إلى بيت العروس .

والكلمة مشتقة من الفعل العبرى שלח « شلح أو شلخ » بمعنى أرسل ويقابله فى العربية « سرح أو سلخ » بمعنى انفصل ومن ثم يكون معنى «شلوحيم» الهدية التى تعطى للفتاة عند تسريحها وانسلاخها من بيت أبيها .

ويبدو أن كان الغرض من «الشلوحيم» هو تعويض البنت عن نصيب فى مال أبيها إذ يؤخذ من سفر العدد أن الفتاة التى كان يموت أبوها قبل زواجها وأخذها « الشلوحيم » كان يحق لها أن تطالب بنصيب فى مال أبيها (١) .

ويقابل « الشلوحيم » عند العبرانيين هدية الزواج التى كانت تدعى عند البابليين « Shirktum » «شركتم» وعند الأشوريين Shirku « شركو » وهى الهدية التى كانت تحملها الفتاة من بيت أبيها إلى عروسها وتبقى ملكا لها حتى بعد طلاقها أو وفاة زوجها (٢)

ويرى غوردن Gordon (٣) أن لفظ « شلوحيم » فى العبرية يضارع لفظ ṯ l ḥ « ثلح » الذى ورد فى نقوش راس الشمرة والذى يدل على الهدية التى كان يهبها الأب لابنته عند زواجها . ويؤخذ من التوراة أن هذه العادة نفسها كانت معروفة عند الأموريين والمصريين (٤) .

---

(١) سفر العدد اصحاح ٣٦ آية ٢ و ٣

(٢) تشريع جورانى الفقرات ١٧١ - ١٧٩

(٣) أنظر Gordon, A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology, P. 30.

(٤) سفر التكوين اصحاح ٢٩ آية ٢٤ ، ٢٩ . وسفر الملوك الأول اصحاح ٩ آية ١٦

النوع الثانى : ويدعى מתן « متان » أى العطية ويطلق بوجه خاص على الهدية التى يقدمها الخطيب لخطيبته التى يتوقع الزواج بها وهى الهدية التى يطلق عليها اليوم عامة مصر اسم « الشبكه »

ولم يرد لفظ «متان» بمعنى هدية الزواج إلا فى موضع واحد من التوراة إذ نقرأ فى الاصحاح الرابع والثلاثين من سفر التكوين قول شكيم ليعقوب وأولاده حين أراد أن يتزوج «دينة» بنت يعقوب « كثروا على جدا مهرا وعطية (מהר ומתן) فأعطى كما تقولون لى وأعطونى الفتاه زوجة » .

ولعلنا نجد فى هذا صدى المرحلة الأولى فى الانتقال من المهر بمعناه القديم وهو ثمن الشراء الذى يدفع لأهل المرأة إلى الصداق الذى هو هدية تعطى للمرأة ذاتها .

ونجد صدى ذلك أيضا فى جزيرة العرب فى قصة صعصعة بن معاوية عندما قدم إلى عامر بن الظرب يخطب ابنته وقال « إنى أصدقها عقاراً فى كندة وأمنحها حاجات قومها لا ترد لأحد منهم حاجة » (١)

فالشطر الثانى يشير ولا ريب إلى ثمن الشراء (المهر) الذى هو حق لأهل العروس وقومها والشطر الأول يشير إلى الهبة أو « العطية » التى تمنح للفتاة ذاتها ويجب أن نلاحظ هنا أنه « أصدقها » عقارا وهذا يعادل بالضبط ما كان يعرف عند البابليين باسم ندنوم Nudunnum وعند الأشوريين باسم « ندنو » وهو العقار الذى كان يعطيه (يصدقه) الزوج زوجته لكى تتمتع به حتى بعد وفاته مالم تتزوج بغيره فإن فعلت سقط حقها فيه وعاد إلى أهل الزوج وعشيرته (٢)

---

(١) قارن العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

(٢) قارن تشريع حورابى ، الفقرات ١٥٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ والقانون الأشورى تحرير دريفر وميلز — فقرة ٢٧ ، ٣٢

النوع الثالث ويدعى מגדנות « مجدانوث » وقد وردت الاشارة إلى هذا النوع فى موضع واحد من التوراة وذلك عندما ذهب غلام ابرهيم إلى لابان ليخطب ابنته رفقه لتكون زوجة لاسحق فلما قبل لابان ذلك « أخرج الغلام آنية فضة وآنية ذهب وثيابا وأعطاها لرفقه . وأعطى تحفا لأخيها ولأمها » (١)

والكلمة فى الأصل تدل على أطيب الفواكه والثمار ولكن استعمالها هنا قد امتد إلى غير ذلك من نفيس الأشياء التى تهدى عادة للعروس وأهلها إذا تمت الخطبة وهى عادة مازلنا نجد آثارها فى البلاد العربية ولابد أن كانت موجودة كذلك عند العرب القدماء . وليس ثمة دليل قاطع على أنها كانت موجودة عند البابليين والأشوريين (٢)

والآن وقد فرغنا من الزواج بالشراء وذكرنا أنواع العوض عند الساميين وجب أن نتحدث عن نوع آخر يمت بصلة إلى زواج الشراء فنقول .

---

(١) سفر التكوين اصحاح ٢٤ آية ٥٣ .

(٢) قارن Neufeld, op. cit. 117.

(٨)
زواج المؤاجرة

زواج المؤاجرة هو جزء من نظام الزواج بالشراء. فقد جرت عادة بعض القبائل المتأخرة بأن الرجل إن لم يستطع دفع ثمن عروسه آجر نفسه لأبيها أو لذوى قرباها مدة من الزمن حتى يفى بالثمن. وهى عادة لاتزال شائعة شيوعا عظيما عند بعض الشعوب غير المتحضرة فى أمريكا وفى افريقية بين البوشمان والزولو وفى آسيا بين سكان أسام العليا والأرخبيل الهندى (١)

ويرى سبنسر أن حصول الرجل على زوجة بطريق المؤاجرة أو نظير أداء بعض الخدمات هو نوع راق من الزواج وأنه يكثر مع التطور الصناعى فى الجمعية البشرية (٢).

وكان هذا النوع موجودا ولا ريب عند العبرانيين. فيعقوب خدم لابان سبع سنين نظير أن يزوجه ابنته راحيل. وخدم سبعا أخرى نظير أن يزوجه ابنته الصغرى ليئه. وواضح من عبارة التوراة أن هذه الخدمة كانت نظير المهر أو ثمن الشراء، إذ نقرأ فى سفره التكوين مايأتى « ثم قال لابان ليعقوب .... أخبرنى ما أجرتك ...... فقال أخدمك سبع سنين براحيل ابنتك الصغرى » ثم نجد يعقوب يطلب زوجته بعد ذلك فيقول « أعطنى امرأتى لأن أيامى قد كملت (٣) » وقد حدث مثل هذا لموسى وهو فى أرض مدين ووردت الإشارة إلى ذلك

---

(١) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testement, ii, 342 ff.

(٢) أنظر Spencer, Principles of Sociology, vi, p. 721.

(٣) أنظر سفر التكوين اصحاح ٢٩ الآيات ١٥ - ٢١ ، ٣٠

فى التوراة وفى القران الكريم « قالت إحداهما يا أبت استأجره إن خير من استأجرت القوى الأمين : قال إنى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هتين على أن تأجرنى ثمانى حجج » (سورة القصص) والقرآن صريح فى أن هذا الزواج كان مشروطا بالعوض وهو استئجار موسى ثمانى سنين أما قصة التوراة فلم يرد فيها ذكر للعوض مطلقا ولكن ذلك مفهوم من السياق (١)

وقد أورد « فريزر » عددا كبيرا من الأمثلة الدالة على وجود زواج المؤاجرة فى جهات كثيرة من الدنيا ثم علق على ذلك فقال « إن الأمثلة المتقدمة كافية للدلالة على أن أنواعاً من الزواج الذى يشبه زواج يعقوب لاتزال تمارس فى أجزاء مختلفه من العالم و إن يعقوب بزواجه بنتى خاله و زواج الكبرى منهما قبل الصغرى وخدمته ختنه عدداً من السنين نظير كل منهما إنما كان يسير على عادات معروفة وسنن مرعية بالدقة عند كثير من الأجناس والشعوب . فمن المعقول إذن أن نفرض وجود هذه العادات عند الساميين وأنها كانت متبعة كذلك فى زمن بطارقة اليهود وأن الكاتب الذى عزا المحافظة على هذه العادات إلى يعقوب رغم اهمالها فى العصور المتأخرة إنما كان محقا فيما فعل سواء أكان قد وصف هذه العادات عن خبرة شخصية أم أنه كان مجرد ناقل لقصص مأثور (٢) »

على أن هناك من العلماء من يرى أن ذلك النوع من زواج بطارقة الاسرائيليين يختلف فى الحقيقة عن زواج المؤاجرة المعروف عند كثير من الشعوب غير المتحضرة وأنه يمت إلى نوع آخر من الزواج القديم وهوالنوع الذى سنسميه هنا زواج الاعتراب ، والذى سنتحدث عنه فيما يلى فنقول :

---

(١) أنظر سفر الخروج اصحاح ٢ آية ١٦ واصحاح ٣ الآية الأولى .

(٢) أنظر Frazer, Folk-Lore in the Old Testement, ii, p. 371

(٩)
زواج الاغتراب أو زواج العربون

ERRÉBU MARRIAGE

هذا نوع من الزواج القديم كان موجوداً عند الساميين . وأهم خصائصه أن يعمد رجل له بنت أو بنات وليس له بنون فيبحث عن فتى يدخله إلى بيته وعشيرته و يعامله معاملة ابن حقيقى و يزوجه ابنته على أساس أن يواصل الفتى اسم الرجل وأسرته كأنه ابنه الحقيقى . وقد وصفت التوراة هذا النوع البدائى من الزواج بالعبارة الآتية « لذلك يترك الرجل أباه وأمه و يلتصق بامرأته ويكونان جسداً واحداً [١] » أى أن العلاقة بينهما تصير علاقة الدم [٢]

ومن ثم نرى أن الفكرة فى هذا الزواج أن « يُتبنى » الزوج فى أسرة الزوجة وعشيرتها و يصبح أحد أفرادها وتصير علاقته بها كعلاقة سائر أعضائها . وهذا مظهر من مظاهر نظام الانتساب إلى عشيرة الأم كما سنشرح ذلك فى موضعه .

وقد أطلق على هذا الزواج اسم Errebu « غريب أو عريب » وهى كلمة أشورية معناها « دخل » أو « أدخل » لأن الزوج أُدخل على الأسرة والعشيرة وصار فردا منها . وتستعمل هذه الكلمة فى القانون الاشورى خاصة فيما يتعلق بالزواج ، ويرى بعض العلماء [٣] أنها أصل الكلمة الآراميه ـ العبرية עֵרָבוֹן

---

(١) سفر التكوين اصحاح ٢ آية ٢٤

(٢) أنظر Kennett, Ancient Hebrew Social Life and Custom etc. p. 19.

(٣) أنظر Driver and miles, op. cit. 144.

« عربون » ومن ثم يصح أن يطلق على هـذا الزواج اسم زواج « العربون »

ويرى « مولر » أن الكلمة الأشـورية تضارع الأصل العبرى ערב « غرب » فإن صح هذا كانت علاقتها ظاهرة بالأصل العربى « اغترب » الرجل بمعنى تزوج فى غير قومه . وهذا ما أرجحه . ومن أجل ذلك أطلقتُ على هذا النوع اسم « زواج الاغتراب » . وقد كان موجوداً ولاريب عندالعرب قديما . ويقال إنه لا يزال يوجد فى فلسطين إلى اليوم [١] .

ويبدو أن هـذا النوع من الزواج كان يلجأ إليه قديماً إما من هجر أهله وعشيرته التى تؤويه ، وإما البائس والفقير ومن لا طاقة له على اقتناء زوجـة بمهر أو ثمن .

ويرى نيوفلد Neufeld أن زواج يعقوب وموسى هما من زَوَاج الاغتراب لا من زواج « البينة » ولا المؤاجرة ، وكذلك زواج يرحمَ ، وبرزلاى . ففى الحالة الأولى لم يكن « للابان » أبناء ذكور حين تبنى يعقوب وأدخله إلى أسرته وعشيرته ، وإنما كان بعد ذلك أن رزق أولاده الذين وردت الاشارة إليهم فى الاصحاح الحادى والثلاثين من سفر التـكوين [٢] ولم يدفع يعقوب المهر نقداً ، بل خدم « لابان » سبع سنين نظير أن يزوجه راحيل ابنته ، وخدمه سبعاً أخرى نظير أن يزوجه ليئه ابنته الثانية .

---

(١) أنظر Granquist, Palestine Village, I, 108-109, II. p. 12. n. 1.

(٢) أنظر Gordn, The Story of Jacob and Laban etc. p. 26.

وكذلك كان الأمر فى زواج موسى . فلم يرد فى التوراة ذكر للمهر مطلقاً ، ولم يكن ﻟ « يثرو » كاهن مدين إلا سبع بنات حين استأجر موسى وأدخله إلى أسرته وعشيرته .

أما زواج يرحَعْ فقد ورد ذكره فى سفر الأيام الأول فى الاصحاح الثانى حيث نقرأ ما يأتى « ولم يكن لشيشان بنون بل بنات . وكان لشيشان عبد مصرى اسمه يرحَعْ ، فأعطى شيشان ابنته ليرجع عبده امرأة ، فولدت له عتاى »[1] .

أما الحالة الرابعة ففيها خلاف بين العلماء فمورجنسترن[2] يرى أن برزلاى كان له ولد يدعى كمهام . ونيوفلد ينكر ذلك ويقول إن كمهام كان غلام برزلاى لا ولده والحق أن ما ورد فى التوراة من إشارة إلى كمهام يحتمل التأويلين ، وكل ما نعلمه أن برزلاى الجلعاوى زوج إحدى بناته لكاهن مجهول الاسم انتسب فيما بعد إلى عشيرة برزلاى وتسمى باسمهم إذ نقرأ فى الاصحاح الثانى من سفر عزرا ما يأتى « ومن الكهنة . . . . . بنو برزلاى الذى أخذ امرأة من بنات برزلاى الجلعادى وتسمى باسمهم »[3] .

ومهما يكن من أمر فقد وجد زواج الاغتراب كذلك عند السومريين والبابليين والأشوريين ، ويبدو أنه وجد كذلك عند الحيثيين

ويرى بعض العلماء أنه كان منتشراً فى جنوب بابيلونيا ووردت الاشارة إليه فى السلسلة البابلية المعروفة باسم Ana Ittisu

---

(١) أنظر سفر الأيام الأول ، الاصحاح الثانى الآيتان ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أنظر Morgenstern, Additional Notes on Beena Merriage in Ancient Israel, p. 55.

(٣) انظر سفر عزار الاصحاح الثانى آية ٦١ .

ويجب أن نقول إن مركز الرجل فى هذا النوع من الزواج كان أحط بكثير من مركز الزوجة. فهذه كانت تشغل بطبيعة الحال مركزاً ممتازاً وتتمتع بحماية قومها وعشيرتها . ولم يكن للرجل سلطان على بنيه لأنهم من الوجهة القانونية كانوا جزءاً من عشيرة أمهم و ينتسبون إليها لا إلى الأب وهذا هو السبب فى أن «لابان» خرج يتعقب يعقوب لما فر هذا هارباً بزوجتيه و بنيه فلما لحق به «لابان» أراد أن يأخذهم منه و يردهم ثانياً إلى أهله وعشيرته قائلا « البنات بناتى والبنون بنى والغنم غنمى وكل ما أنت ترى فهو لى »(١)

و يرى بعض فقهاء التشريع أن القوانين التى تنطبق فعلا على زواج الاغتراب هى تلك التى تمت إلى نظام الأمومة (٢)

وفى الحق إنا لانعلم إلا قليلا من التفاصيل عن زواج الاغتراب ومدى أهميته فى العالم السامى القديم رغم أن معظم العلماء يعترفون بوجوده (٣)

و يجب أن نميز بين هذا النوع من الزواج و بين نوع آخر يشبهه فى وجوه و يختلف عنه فى أخرى وهو ما يدعى بزواج الصديقة أو زواج « البينة » . ففى هذا نجد المرأة تعيش كذلك بين أهلها وعشيرة أبيها وقد يعيش الرجل معها بين قومها أو قد تعيش هى مستقلة بين قومها و يزورها زوجها من آن لآخر. ونجد صدى

---

(١) انظر سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .

(٢) أنظر Diamond, Primitive Law 221-223.

(٣) ينكر دريفر وميلز هذا النوع من الزواج على أساس أن كل زواج يقتضى بقاء المرأة فى بيت أبيها إنما يرجع إلى أحوال استثنائية أو لأنه زواج مؤقت (أنظر القوانين الأشورية ص ١٣٤ — ١٤٢)

هذا عند العبرانيين فى زواج شمشون بامرأة كانت تسكن بين قومها فى تمنه [١]
وفى زواج جدعون بامرأة كانت تسكن فى شكيم [٢]

وفى هذا النوع من الزواج كان الاتفـاق على الزوجية يتم فعـلا بين المرأة وبين الرجل حتى بدون رضا أبيها وكثيراً ما كان التعاقد لمـدة محدودة [٣]

---

(١) سفر القضاة اصحاح ١٤ آية ١

(٢) سفر القضاة اصحاح ٨ آية ٣١

(٣) انظر Smith, pp. 71, 79, 85, 106, 156.

(١٠)

الزواج بالميراث

LEVIRATE

هى عادة شائعة فى كثير من جهات الدنيا (١) . والقاعدة فى هذا الزواج أن الرجل إذا مات ورث أخوه أرملته فان لم يكن للزوج أخ ورثها أقرب الرجال إليه . وفى بعض الجماعات البشرية نجد أن هذا الزواج يعد فرضاً محتوماً على الأخ لامجرد حق من حقوقه فقط فاذا رفض الزواج بها وجب أن ينصب نفسه ولياً عليها . وتختلف هذه العادة باختلاف القبائل والجهات . ففى الجهات التى تعتبر فيها المرأة ملكا للرجل ومتاعاً نجد أنها تورث كغيرها من الأمتعة والأموال (٢) .

وقد أورد ماك لنان (٣) هذا النوع من الزواج فى سياق التدليل على أن زواج المشاركة كان القاعدة فى العصور القديمة وأن نظامى الزواج بواحدة وتعدد الزوجات إنما كانا شذوذاً وخروجاً على هذه القاعدة .

وقد تبع سمث رأى ماك لنان وراح يدلل على أن عادة الزواج بالميراث إنما هى بقية من بقايا زواج المشاركة عند الساميين القدماء وأنها دليل على أنهم كانوا يمارسون هذا النوع من زواج المشاركة الأخوى المعروف باسم Tibetan Polyandry

---

(١) انظر Westermarck, p. 510

(٢) انظر Lowie, P. 30.

(٣) Mc Lennan, Studies in Ancient History, Ch. Viii.

ويبدو أن هذا هو رأى ولهون وغيره من علماء الساميات [١] فهم يعتقدون أن الحياة الاجتماعية السامية كما نعرفها اليوم عند العرب والاسرائيليين لابد أن مرت بمرحلة زواج المشاركة الأخوى .

نعم إن زواج المشاركة كان شائعاً عند كثير من الأمم . ووجدت بعض آثاره عند الشعوب السامية ولكنا لانوافق مطلقاً على وجود صلة ما بين زواج الميراث وزواج المشاركة فقد أثبت علماء الاجتماع المحدثون أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه ومايشبهها من النظم قد وجدت ولاتزال توجد فى كثير من أجزاء الدنيا حيث لاأثر بالكلية لزواج المشاركة.

وفى الحق إن هذه العادة ترجع إلى ظروف اقتصادية . وقدأدرجها «لوى» ضمن مادعاه بقران التفضيل Preferential Mating [٢] وهو يقول إنها قد تظهر فى عدة صور و إنها تختلف باختلاف ماتتضمن من عوامل قانونية ونفسية

و يرى تيلر Tylor [٣] أن عادة الزواج بالميراث إنما نجمت عن تصور الزواج كعقد بين الجماعات لابين الأفراد . و يتبع هذا أن العقد متى انفصمت عروته بموت الزوج وجب على جماعة الميت أن تزود ــ من تلقاء نفسها ــ زوجا غيره .

و يقول «رفرز» إن الزواج بالميراث فى معظم أجزاء الدنيا ماهو إلا مجرد وسيلة للاحتفاظ بالزوجة وأولادها وأموالها فى داخل الأسرة أو العشيرة بشكل من الأشكال وهو يرجح عدم وجود علاقة بين الزواج بالميراث و بين زواج المشاركة إلا فى حالات استثنائية نادرة [٤]

---

(١) Barton, A Sketch of Semitic Origens, p. 68.

(٢) انظر Lowie, P. 31.

(٣) J. A. I. XViii, pp. 245-272.

(٤) انظر Rivers, P. 82.

ويرى لوى أن العامل الأساسى فى هـذا النوع من الزواج هو الاحتفاظ بالثروة داخل الأسرة أو العشيرة (١).

ويفسر فريزر Frazer (٢) هذه العادة بأنها بقيـة نوع آخر من الزواج البدائى وهو النوع المعروف باسم Group Marriage أى زواج المشاركة الجمعى وهو أن يشترك جماعة من الإخوة فى الاقتران بجماعة من الأخوات فى آن واحد بحيث يكون لـكل فرد من الإخوة حق الاستمتاع بسائر زوجات الإخوة الآخرين. وعلى هذا الأساس يصير لكل أخ صغير بمجرد بلوغه سن المراهقة حق الانضمام إلى إخوته الـكبار والاستمتاع مثلهم بجميع الزوجات بما فى ذلك زوجة الأخ الأكبر كما يصير لكل أخت صغيرة بمجرد بلوغها سن المراهقة حق الانضمام إلى أخواتها الـكبار والاستمتاع مثلهن بجميع الأزواج. فلما نمت الغيرة الجنسية شرع الرجال يرفضون مشاركة إخوتهم لهم فى زوجاتهم وشرع الأخ الأكبر يستأثر لنفسه بجميع الزوجات اللائى كن من قبل شركة بينه وبين إخوته الآخرين. فاذا حدث أن مات الأخ الأكبر كان يسمح للأخ الذى يليه فى السن أن يرث زوجاته من بعده فاذا مات هذا صارت النساء إلى الأخ الذى يليه وهكذا إلى أن يتزوج جميع الإخوة حسب ترتيب السن بجميع زوجات أخيهم الأكبر. وبهذه الطريقة نشأت عادة الزواج بالميراث فى رأى فريزر (٢)

وقد رفض وسترماك قبول هذا الرأى. على أننا نجد من العسير أن نرفض

---

(١) Lowie, P. 32

(٢) انظر ; Frazer, Folk-lore in Old Testament, II. P. 30 ff Totemism and Exogamy, I, p. 501.

نظرية فريزر بالكلية فهى فيما يتعلق بقدماء الساميين على الأقل قد لاتكون بعيدة عن الصواب فى تصوير حقيقة ما كانت عليه الحال عند الساميين فى عصور ماقبل التاريخ . بل هناك من الشواهد مايدل على تكوين نوع من الاخوّة الصناعية فى العصور التاريخية كانت النساء والأموال تعتبر فيه ملكا للجميع ، الأمر الذى يعده وستر مارك بمثابة زواج المشاركة الجمعى (١)

وعلى أساس هذه النظرية يمكن تفسير عادة المؤاخاة التى كانت شائعة عند الساميين والتى بقيت آثارها فى جزيرة العرب إلى مابعد الاسلام .

ومن العلماء من أعرض عما أسلفنا من نظريات وخاصة علماء الاسرائيليات فهم لم يذهبوا بعيداً وهم لم يرجعوا فى بحث هذه العادة إلى القبائل البدائية كما فعل علماء الاجتماع ، بل قبلوا حرفية ماورد فى التوراة وذهبوا إلى أن الغرض الأساسى من زواج الرجل بأرملة أخيه إنما هو تخليد ذكر الميت بإحياء ذرية له بعد موته كما ورد فى الأصحاح الخامس والعشرين من سفر التثنية .

ويعلل بعض العلماء السبب فى إحياء ذرية للميت بأمرين :

الأول — أن انقطاع نسل الرجل كان يعد غضباً من الله ولعنة .

الثانى — أن لزواج الأخ بأرملة أخيه علاقة بما كان شائعاً قديماً من عبادة الآباء والأجداد . وكان يخشى إذا انقطعت ذرية امرىء أن يحرم بعد موته ممن يقوم له بتأدية شعائر تلك العبادة التقليدية (٢) .

ويقول دريفر Driver وميلز Miles أن عادة زواج الأخ بأرملة أخيه قد

---

(١) أنظر Westermarck III, p. 239.

(٢) قارن Margoliouth's article in E.R.E. I, p. 448 - 449 ; and Bertholet, A History of Hebrew Civilization, p. 133.

نشأت من رغبة كانت عامة بين الشعوب القديمة ألا وهى ضمان استمرار الأسرة والمحافظة فى داخلها على أموال الأسلاف وعبادتهم (١) .

ومن ثم نرى أن هذه النظرية قائمة على أساس أن التأثير الدينى هو العامل الرئيسى فى هذا النوع من الزواج . وقد استهوت هذه النظرية أفئدة بعض العلماء ونحن نسلم بصحتها إلى حد ما فقط أى فيما يتعلق بعصور ما قبل التاريخ عندما كانت عبادة الأجداد عاملا له ولا ريب أهميته وخطورته فى حياة الجماعات البدائية . ولعلنا نجد شيئاً من صدى هذا عند العبرانيين فيما ورد فى سفر التثنية (٢) وفى سفر رعوت (٣) أما فى العصور التاريخية أى فى المرحلة التى سنت فيها الشرائع ورفعت فيها هذه العادة إلى مرتبة القوانين بين العبرانيين فلم يكن ثم أثر لعبادة الأجداد والأسلاف بل كان هذا المعنى قد زال بالكلية. وأصبح الغرض الأساسى من تشريع عادة زواج الأخ بأرملة أخيه عند العبرانيين هو إحياء اسم الميت وذلك يتضمن أموراً ثلاثة كما يقول الاستاذ بروز Burrows (٤)

أولا ـ العمل على إحياء عقب للميت يرثه فى أمواله لكى يبقى المال فى نفس الفرع من الأسرة .

ثانيا ـ اعتقادهم فى استمرار حياة الرجل الشخصية فى عقبه الذى يولد بعد موته من ذلك النوع من الزواج إذا ما مات من أعقب .

---

(١) Driver and Miles, The Assyrian Laws, p. 249.

(٢) انظر سفر التثنية اصحاح ٥ آية ٩ .

(٣) سفر رعوث اصحاح ٤ آية ٥١ .

(٤) Burrows, Levirate Marriage in Ancient Israel, p. 33 ; and Oriental Background, p. 7.

ثالثا ـ اعتقادهم فى أن الخير فى الآخرة يتوقف على قيام الذرية بعبادة ما كان يعبد آباؤهم.

ومهما يكن من أمر فليس إحياء ذكر الميت بانجاب عقب له بعد موته هو وحده المقصود بهذا الزواج. فما هذا فى الحقيقة إلا سبب ظاهرى ألبس لباس التقوى والورع وصبغ بالصبغة القانونية الدينية عند العبرانيين من أجل أمر آخر أهم وأعظم ذلك هو الاحتفاظ بأرملة الميت داخل الاسرة والعشيرة لأنها غنم اقتصادى عظيم يمكن استغلاله والانتفاع به إذ هى جزء من مال الرجل ومتاعه وهى لهذا تورث كما يورث ما سواها من متاع وتجب العناية بها والمحافظة عليها كما يفعل بسائر مال الرجل[١].

وهذا الاعتبار الاقتصادى هو الذى كان متفشيا بين العرب وقدماء الساميين وغيرهم من الشعوب البدائية فى العصور القديمة والحديثة[٢]. وقد ظل كذلك فى جزيرة العرب إلى ما بعد ظهور الاسلام فقد ذكر البخارى (ج ٦ ص ٢٨٨) أن الرجل إذا مات كان أولياؤه أحق بامرأته إن شاء بعضهم تزوجها و إن شاءوا لم يزوجوها فهم أحق بها من أهلها وقد ذكر المفسرون أن كبيشة بنت معن بن عاصم الاوسى أتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت يارسول الله إن أبا قيس توفى فورث ابنه نكاحى وقد اضرنى وطول على فلا هو ينفق على ولا هو يخلى سبيلى. فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اقعدى فى بيتك حتى يأتى فيك أمر الله عز وجل.

---

(١) انظر S. R. Driver's Commentary on Deut. 284; Westermarck III. 210 ff. also Frazer Folk-Lore in old Testament II. p. 301.

(٢) Burckhardt: Notes on Bedouins and Wahabys, p. 64; Musil. Arabia Petraea III. p. 426.

فنزلت الآية الكريمة . « يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » .

وقد علق الطبرى على ذلك فى تفسيره فقال « إن الرجل فى الجاهلية كان يموت أبوه أو أخوه أو ابنه فاذا مات وترك امرأة فإن سبق وارث الميت فألقى عليها ثوبه فهو أحق بها أن ينكحها بمهر صاحبه أو ينكحها فيأخذ مهرها وإن سبقته فذهبت إلى أهلها فهى أحق بنفسها » ونحن نرى أن رواية البخارى أقرب إلى الصحة لأن المرأة إن سبقت فذهبت إلى أهلها لا يكون فى ذلك عضل لها وقد نص القرآن على أنهم كانوا يعضلونها .

وعادة طرح الرجل ثوبه على الأرملة لإثبات حقه فى أن يرثها هى عادة سامية قديمة وقد كان الاسرائيليون يمارسونها وورد ذكرها فى سفر رعوث حيث تسأل بوعز أن يبسط عليها ثوبه إثباتاً لاستحوازه عليها بحق الميراث .

ولعل هذا العمل الرمزى يفسر لنا لماذا كانت الزوجة تدعى عند الساميين باللباس أو الإزار . فقد وردت الكلمتان بهذا المعنى فى اللسان وفى القاموس واستعملت كلمة اللباس بهذا المعنى فى العبرية

ويقابل هذا عادة خلع النعل إذا تنازل الوارث عن حقه ورفض الزواج من أرملة أخيه ، وقد فرضت التوراة على الوارث أن يقوم بهذا العمل أمام شيوخ المدينة فإذا فعل أصبحت المرأة حرة لها أن تتزوج بعد ذلك من تشاء . فعادة خلع النعل إذن هى بمثابة الطلاق فى هذه الحالة ، وقد أطلقت التوراة على هذا العمل اسم Halīsāh[1] ويقابلها فى العربية خلص أو خلع بمعنى تنازل ومن ثم كان الخلع بمعنى الطلاق .

---

(١) سفر التثنية اصحاح ٢٥ آية ٩و١٠

وكانت عادة خلع النعل فى العصور القديمة رمزاً لـكل تبادل تجارى أو نزول عن حق من الحقوق (١). وهى عادة توجد عند كثير من الشعوب (٢).

ويبدو أن عادة الزواج بالميراث كانت موجودة كذلك عند البابليين ، نعم إن قانون حمورابى لم ينص عليها نصاً صريحا ولـكن يستدل على وجودها من فحوى المادة ١٥٥ فقـد حرمت هذه المادة على الآباء أن يعـاملوا أيامى أبنائهم معاملة العبيد (٣).

ويقول دلتش Delitzsch (٤) إن الزواج بالميراث كان موجودا فعلا عنـد البابليين، وقد بنى رأيه على ما ورد فى النقوش البابلية خاصا بميلاد سارجون الأول. وقصة ميلاد سارجون الأول Sargon تشبه قصة ميلاد موسى شبهاً كبيراً حتى أن كثيراً من العلماء يرى أن الثانية مأخوذة من الأولى . وفى هذه القصة يشكو سارجون من أن عمه (أخا أبيه) لم يعن العناية الـكافية بأرملة أخيه — أى أم سارجون — .

وقد علق ستانلى كوك Stanly Cook على رأى دلتش Delitzsch فقال « إن صح هذا الرأى كان معناه أن البابليين فى زمن سارجون الأول كانوا من الوجهة الاجتماعية أقرب إلى الاسرائليين فى ذلك الوقت منهم فى زمن حمورابى أى بعد ذلك بستة عشر قرنا (٥) » .

---

(١) E. Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 42.

(٢) Ewald, The Antiquities of Israel, p. 181.

(٣) E. Neufeld, p. 49.

(٤) Delitzsch, Babel and Bibel, 14, 92, ff.

(٥) S.A. Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi p. 144 n 3.

وكانت عادة الزواج بالميراث شائعة كذلك عند الأشوريين . فقد نصت عليها القوانين الأشورية وهذا ملخص ماورد فى تلك القوانين [١] .

أولا : على الرجل أن يتزوج بأرملة أخيه سواء أ كانت قد أنجبت من زوجها الأول أم لم تنجب .

ثانياً : ينفذ هذا الزواج حتى لو لم يكن الميت قد دخل بزوجته قبل وفاته

ثالثاً : إذا لم يكن للميت إخوة وله أب وجب على الأب أن يتزوج بأرملة ابنه .

رابعاً : إذا لم يكن للميت إخوة على قيد الحياة امتد حق الزواج بالميراث إلى أبناء الإخوة والأحفاد .

ومن كل ماقدمنا يتضح لك جليا أن الزواج بالميراث كان عند الساميين حقا مدنيا يتضمن الملكية . فكانت الزوجة تعد جزءا من متاع الرجل وكانت تورث كما يورث غيرها من أموال ، وكان للوارث أن يبيعها أو يعضلها إذا شاء

ويقول بروز Burrows إن الاسرائيليين قد استعاروا عادة الزواج بالميراث بعد استقرارهم فى فلسطين أو أنهم على الأقل قد عدلوا عادتهم القديمة وكيفوها على نحو ما كان شائعا عند الكنعانيين بعد استقرارهم فى فلسطين . ولكن يبدو أن هذا محض حدس وتخمين .

---

(١) Driver and Miles, The Assyrian Laws, p. 247.

(١١)

نظام تعدد الزوجات

POLYGANY

أما من حيث تعدد الزوجات فلدينا من الشواهد مايدل على أنه كان مرخصاً به فى كثير من أنواعه عند جميع الشعوب القديمة التى لنا علم بتاريخها . فقد كان مباحاً إلى حد ما عند قدماء المصريين كما يحدثنا بذلك ديودورس[١] وكان نبلاؤهم يمارسونه فى شكل آخر هو نظام الاماء وما ملكت اليمين[٢] ويظن رولنسون أنه كان مباحاً عند الأشوريين[٣] وقد مارسه كذلك الأغريق والرومان والتيوتون الغربيون وخاصة فى الشمال[٤] وكان مباحا حتى فى العالم المسيحى فى القرون الوسطى[٥] وقد نصت عليه شريعة مانو ولم تقيده بأى حد من الحدود . وقد أباحته التوراة عند الاسرائيليين دون تحديد فى العدد لكن التلمود قيد هذا العدد ونص فى كتاب «يباموث» على أن للرجل أن يتزج من النساء بقدر ما يستطيع أن يعولهن وفى مكان آخر قصر العدد على أربع فقط وكذلك أباح الأسلام تعدد الزوجات

وكان اليهود لايزالون يمارسونه فى أوربا إلى القرون الوسطى وهم لايزالون

---

(١) Diodorus, Bk, 1, Ch.80

(٢) Wilkinson, The Manners and Customs of the Ancient Egyptians.

(٣) Rawlenson The Five Great Monarcnies of the Ancient World, Vol. I,p. 505.

(٤) Westermarck, p.434.

(٥) Halalm, Europe During the Middle Ages, Vol.I,P. 455, n.2

يمارسونه حتى اليوم فى البلاد الاسلامية . ولا يزال تعدد الزوجات فى عصرنا هذا مباحا عند معظم القبائل الهمجية التى لاتزال على الفطرة وكذلك لدى عدد من الشعوب المتحضرة . و بين القبائل الافريقية نجد عدد الزوجات يختلف باختلاف مقام الرجل ومكانته فقد يتزوج الرجل خمساً أو عشرا وقد يتزوج من عشرين وستين و بين قبيلة بالأمازون نجد الملك يعتبر جميع نساء القبيلة زوجات له وهى عادة لاتزال موجودة على ما يقوله بعض الرحالة [١] وعلى الرغم من أن كثيراً من القوانين والعادات قد رخصت نظام تعدد الزوجات فلسنا نجد هذا النظام شائعاً بالكثرة الذى يظنها معظم الناس بل هو مقصور فى كل مكان على عدد صغير من ذوى الثراء والنعمة وله علاقة وثيقة بالظروف الاقتصادية والاحوال الاجتماعية وخاصة بزيادة نسبة النساء إلى الرجال . و يعتقد وسترمارك [٢] أن هذا النظام لم يكن شائعاً قط فى المراحل الاولى من الحضارة وأن الطراز العادى القديم فى الزواج الانسانى كان قائماً على أساس فردية الزواج والاسرة الأبوية ، وأن المرأة لم يكن ينظر إليها كمتاع يباع ويشترى كما حدث فيما بعد

وكانت القاعدة فى بابلونيا هى فردية الزواج على الرغم من أنه يوجد فى قانون حمورابى ما يدل على وجود بعض آثار تعدد الزوجات

ومن ثم نستطيع أن نقول إن القاعدة التى تسير عليها الأغلبية العظمى فى كل جماعة بشرية هى فردية الزواج ، وحتى فى البلاد الاسلامية نجد عدد المتزوجين بأكثر من زوجة واحدة محدودا جداً ، ففى الهند مثلا يحدثنا السيد أمير على أن أكثر من خمسة وتسعين فى المائة من مسلمى الهند هم فى الوقت الحاضر يؤثرون

---

(١) R. Lowie, p 39

(٢) Westermarck, The Origin and Development of Moral Ideas, ii, 368-371.

الزواج بواحدة إما بدافع الضرورة أو بدافع الرغبة فى ذلك ، وفى زمن لين Lane كان عدد من يتزوجون بأكثر من واحدة فى مصر لا يتجاوز خمسة فى كل مائة ، أما فى التعداد الاخير فقد نقص هذا العدد إلى أقل من ثلاثة فى المائة وحتى فى إفريقية نجد نظام الزواج الفردى شائعا بين كثير من قبائل الكافير Kafir والهوتنتوت وفى وسط إفريقية الشرقية وبين معظم قبائل البربر

وإلى جانب تعدد الزوجات كان يوجد نظام الاماء وما ملكت اليمين ، وهو نظام كان شائعاً فى الجمعيات السامية منذ القديم فقد نص سفر الملوك الأول على أنه كان لسليمان « سبعمائة من النساء السيدات وثلثمائة من السرارى » ، وقد وجدنا نظام الاماء فى بابيلونيا ووضع له تشريع حمورابى الحدود والقوانين [١] وفى رأى بعض العلماء أنه كان موجودا كذلك عند الاشوريين [٢] وقد نصت التوراة على ثلاثة أنواع من الجوارى وما ملكت اليمين وهى

(١) Āmāh « أمة » (٢) Šiphāh « شفحة » (٣) Pileges' « پلجش أو فلجش »

ويبدو من نصوص التوراة أن لم يكن ثم فرق بين هذه الانواع من الناحية القانونية وإنما كان الفرق بينها فى الناحية الاجتماعية ولو أن هذا الفرق لا يبدو واضحا أحيانا إذ كان على مايبدو متوقفاً على طبيعة العمل المنوط بكل من هذه الانواع

فكلمة « أمة » كانت تستعمل عند العبرانيين للدلالة على الخادمة أو الوصيفة ولكنها كانت تستعمل أحيانا بطريق الكناية كتعبير تدل به المرأة على تواضعها الشديد ، وبهذا المعنى وردت فى التوراة فى سفر رعوث وصمويل

---

(١) C.H. Sect 137; 144-47

(٢) and Miles, 172-173.

الاول وصموئيل الثانى[١] وكانت الأمة تعد أحيانا فى طبقة الرقيق وأنها مثلهم فى الوضع القانونى[٢] لكن المتفق عليه بين العلماء أن الأمة كانت من الناحيــة الاجتماعية أرقى من الشفحة

وأما كلمة « شفحة » فكانت تطلق على الخادمة التى يعهـد اليها بالاعمال اليدوية الحقيرة فى المنزل كما يؤخـذ ذلك من نصوص التوراة [٣] وهى كالأمة كانت تعد أحيانا بين طبقة الرقيق .

و يرى لودز [٤] Lods و برثولت [٥] Bertholet أن كلمة «شفحة» كان معناها الزوجة فى العصور التى كان فيها نظام الانتساب الى الام متفشيا عند العبرانيين وأن كلمة «مشفحة» كانت تدل على العشيرة الأمومية أى التى كانت تنشأ تحت نظام الأمومة Matriarchate

و يرى بعض العلماء أن الأسمين «شفحة» و «مشفحة» هما بقيةمن مرحلة قديمة من مراحل اللغة العبرية والنظام الاجتماعى عند العبرانيين فى عصورما قبل التاريخ وأن كلمة « شفحــة » كانت تدل فى ذلك العصر على المرأة التى كانت تتعاقد على زواج المتعة أو زواج «البينة»[٦]

أما كلمة « پلجش أو فِلجش » فليست بعبرية ولا بسامية مطلقاًبل الراجح

---

(١) سفر رعوث اصحاح ٣ آية ٩ ، صموئيل الأول اصحاح ١ آية ١٦ الخ
(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٠ آية ١٠ ، ١٧ ، اصحاح ٢١ آيات ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٢
(٣) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٥ ، صموئيل الأول اصحاح ٢٥ آية ٤١ الخ
(٤) Lods, La Croyance a la Vie Future(1903) Vol. ii, p.33
(٥) Bertholet, A History of Hebrew Civilization, . p. 118
(٦) Morgenstern, Beena Marriage in Ancient Israel p. 100-101.

أنها من أصل أجنبى كما يؤخذ ذلك من التوراة [١] ومن العلماء من يقول إنها ترجع إلى أصل مصرى قديم وأنها تدل على ابنة المرأة التى تؤسر فى الحروب وأن الحرف الأول يمثل لام التعريف المصرية ويرى آخرون أنها مشتقة من كلمة «فلج» بمعنى «فلق» وان الشين الأخيرة كانت فى الأصل علامة التأنيث فى اللغات السامية والرأى الراجح إلى الآن هو أن كلمة «پلجش أو فلجش» مستعارة من كلمة يونانية وأنها ربما كانت الاصل فى كلمة «بلقيس» التى تحدرت إلى العربية ، ومن المحتمل أن تكون الكلمة الآرامية «بلاقوتا» والكلمة اليونانية «بلكس» قد جاءتا فى الاصل عن طريق الفينيقيين الذين كانوا على الأرجح يتجرون فى الجوارى والرقيق

ومهما يكن من أمر فالظاهر أن هذا النوع من الجوارى كان أحط من النوعين السابقين من الوجهة الاجتماعية ذلك لأنه كان ينظر اليها كجارية يكتريها الرجل لغرض واحد وأحيانا لمدة معينة فقط ، ويؤخذ من التوراة أن الغرض الذى كانت تقتنى من أجله هو أن يستمتع بها سيدها وينجب منها أطفالا ، ومن أجل ذلك لم تكن لها علاقة بالمنزل ولم تشر التوراة إلى أنها كانت مكلفة بأداء واجبات منزلية .

هذا من الوجهة الاجتماعية أما من الوجهة القانونية فلم يكن ثم فرق بين هذه الأنواع الثلاثة من الجوارى والأماء . فقد كانت مكانتهن أرقى بقليل من الرقيق اللاتى يؤسرن فى الحروب ، ويؤخذ مما ورد فى التوراة أن ثمن الأمة عند الاسرائيليين كان عادة ثلاثين ثقلا [٢] وكان الساميون يكرهون بيع الأمة إذا ولدت.

---

(١) سفر أخبار الأيام الأول اصحاح ٧ آية ١٤

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٢

وقد ساعد نظام تعدد الزوجات ونظام الأماء والسرارى Concubine على زيادة النسل فى الأسرة السامية وحل مشكلة العقم الذى قد ينشأ فى حال الزواج الفردى ، ولعل سائلا يقول لماذا أباح الساميون نظام الاماء والجوارى مع أن تعدد الزوجات كان وحده كفيلا بزيادة النسل وتفادى مشكلة العقم التى كان يخشى منها فى حال الزواج الفردى والجواب على ذلك يرجع إلى سببين احدهما اجتماعى والآخر اقتصادى . فنحن نعلم أن زيادة النسل كانت أمراً ذا أهمية كبرى عند الساميين وخاصة العبرانيين ، فكانت الزوجة إذا آنست من نفسها عقما آثرت أن يدخل الزوج بجاريتها على أن يتزوج من أخرى لأنها تعلم أن الأمة لن تطمح قط إلى مقام الزوجية ولن تنازع الزوجة مكانتها الاجتماعية التى تتمتع بها ، أما السبب الاقتصادى فقد كان تعدد الزوجات عبئا يثقل كاهل الرجل السامى ولا يستطيع حمله إلا الأغنياء منهم فى حين كان الاحتفاظ بعدد من الجوارى والاماء على قلة نفقته يزود الرجل بعدد من الجوارى يعملن فى المنزل والحقول .

على أننا كثيراً ما نجد فى العصور القديمة أن أبا الزوجة كان يشترط على الزوج أن لا يقترن بغير بناته كما فعل «لابان» مع يعقوب ، فقد اشترط عليه أن لا يتخذ زوجة أخرى بعد الزواج من بناته (١) . وكانت الأسر الشريفة فى مصر وبابيلونيا تشترط على الزوج فى عقد الزواج أن لا يقرب الجوارى والأماء ، وفى الواح نوزى نجد أحيانا عقود الزواج تحرم صراحة على الزوج أن يقترن

---

(١) سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٥

بأمرأة ثانية (١) أو أن يملك حتى جارية واحدة (٢) . وفى اوراق البردى المكتوبة باللغة الارامية والتى وجدت فى البكاب وأسوان نجد عقد زواج ينص على تعهد الرجل بأن لايتزوج من امرأة أخرى غير زوجته وانه إن فعل دفع لها غرامة من اجل ذلك (٣).

وقد وجدنا مثل ذلك فى جزيرة العرب قديما ، فقد حدث أن مرة بن عوف تزوج مليكه بنت مالك بن خصيلة المرية فولدت له سهم بن مرة وهم رهط حصين ابن الحمام المرى ثم خرج خاطبا حتى خطب حرفقة البلوية فقالت « ما أنا متزوجتك حتى توثق لى ألا تتزوج على » فحلف لها بالعزيين ومشجرة تتصبب بأيدى مجزرة (٤) .

ويقول « لوى » فى تحليله العوامل النفسية لنظام تعدد الزوجات إن هذا النظام ليس بأى حال دليلا على انحطاط المرأة أو الشعور بضعتها ومهانتها. وليس الدافع اليه الانغماس فى الشهوه والاغراق فيها ، إذ قد يحدث فى كثير من الحالات أن تدفع المرأة زوجها إلى الاقتران بأخرى لشدة رغبتها فى طرح جزء من أعباء واجباتها المنزلية على عاتق امرأة أخرى ، وقد يكون الدافع إلى تعدد الزوجات الرغبة الطبيعية فى النسل و كثرة الذرية (٥)

والخلاصة أن تعدد الزوجات و إن كانت أباحته القوانين والعادات فقد حدّت منه الظروف الاقتصادية والأحوال الاجتماعية حتى غدت الأكثرية فى أية جماعة بشرية محرومة من الانتفاع بهذه الميزة النظرية .

---

(١) Gordon, Nuzi Tablets Relating to Women, XXV, 171, 172 ; Kirkuk Documents 11, 31-33 ; XXVI, 59-60.

(٢) Gadd, Tablets from Kirkuk, II, 126-127 ; .

(٣) Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. p. 47-50.

(٤) انظر شرح الحماسة لأبى زكريا التبريزى طبعة أوروبا ص ١٩٠

(٥) انظر «لوى» الجمعية البدائية ص ٤٠

الفصل الثـــانى

نظام الأمومة ونظام الأبوة

MATRIARCHATE AND PATRIARCHATE

وجد علماء الاجتماع فى دراستهم الجماعات البدائية أن من العشائر من يحسب النسب عن طريق الأم ومنهم من يحسب النسب عن طريق الأب ، وقد قادهم ذلك الى التفكير فى العلاقة التاريخية بين هذين النظامين وطفقوا يتساءلون أكان نظام الأمومة أسبق من نظام الأبوة ؟ أنشأ أحدهما من الآخر ؟ أم صدر كل منهما عن أصل قديم دون ترتيب أو تعقيب ؟

يرى مورجان morgan [1] ومدرسته أن التطور الاجتماعى قد سار على وتيرة واحدة لم تتغير . وأن العشيرة البدائية كانت دائما وبالضرورة عشيرة أمومية matrilineal أى أن الانتساب فيها كان دائما إلى الأم وذلك لأن الزواج بين شخصين اثنين لم يكن معروفا فى العصور القديمـة وبذلك كانت الأبوة مشكوكا فيها ، ومن ثم كان الانتساب إلى الام ، وكان ما يوجد من مال وثروة ينتقل فى داخل عشيرة الأم وينحدر من الأخ إلى الأخ أو من الخـال إلى ابن الأخت ولـكن لايرثه ولد عن أبيه مطلقاً ، فلما كثرت الثروة نشأ نفور طبيعى من هـذا النوع من الميراث الذى يحرم أولاد الرجل من ميراث أبيهم ، وزاد هـذا النفور بتقدم الجماعة البدائية وزيادة اليقين فى ثبوت الابوة وأدى ذلك فى النهـاية إلى زوال نظام الأمومة وقيام العصبية الأبوية (أى الانتساب إلى الأب)

---

(١) L.H. Morgan, Ancient Society, Ch. 2 and 14,

تلك هى نظرية مورجانmorgan التى فصلها فى كتابه Ancient Society «الجمعية القديمة» ، وقد اعترض لوى Lowie [١] على هذه النظرية وهو يقول انها مخالفة للشواهد الاثنولوجية غير أنه اعترف فى مكان آخر بصحة النتائج التى وصل اليها مورجان على الرغم من ضعف الشواهدالتى ساقها .

أما تيلر Tylor [٢] فقد فرض أن نظام الأبوة قد مر بأدوار ثلاثة تشبه الطبقات الجيولوجية وهى على الترتيب دور الأمومة ثم دور الأمومة والأبوة معا ثم دور الأبوة فقط ففى الدور الأول يكون الانتساب إلى الام وهى صاحبة النفوذ والسلطان والخال هو رئيس الأسرة وهو ولى أمر الأطفال ويكون الميراث عن طريق الام أيضاً فالثروة تنحدر إلى الأخ من جهة الأم أو إلى ابن الأخت .

أما فى دور الأبوة فيكون الانتساب إلى الاب وهو صاحب السلطان على الزوجة والاطفال وتنحدر الثروة منه إلى ذريته . وفيما بين هاتين المرحلتين نجد المرحلة الوسطى وهى مرحلة الانتقال وفيها نجد النظامين معا .

والرأى الذى عليه جمهور العلماء هو أن نظام الامومة يوجد فى مرحلة منحطة من الحضارة ، ويرى هو بهوس Hobhouse [٣] أن الانتساب إلى الأم يكون عادة بين الجماعات غير المتحضرة وأن الانتساب إلى الاب هو الشائع بين المتحضرين من بنى البشر ، ولكنه يرفض الرأى القائل بعمومية دور الأمومة . وكذلك فعل

---

(١) Lowie, Primitive Society, p. 160.

(٢) E.B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institutions ; Applied Laws of Marriage and Descent, J.A.I. XVIII, 245.

(٣) L.T.H. Hobhouse, Morals in Evolution, p. 162.

لوى Lowie [١] فهو يرى أن التناسق بين بعض الظواهر الاقتصادية والاجتماعية يتفق مع الرأى القائل بأن الانتساب الى الأم لا يمثل مرحلة عامة فى تاريخ البشر إذ يجب ألا نغفل قط عن التقسيم الجنسى فى العمل ، فالانتساب إلى الأم قد ينشأ فى جمعية شبه زراعية لا تحتاج فيها الفلاحة من المرأة إلا استعمال أداة بسيطة كالفأس مثلا . أما حيث تكون الزراعة ناشطة تتطلب قوة و بأساً وشدة مراس فثم نجد الرجل هو الذى يقوم بالجزء الأعظم من هذا العمل مهما كانت الأدوات بدائية ، ومن الجائز عقلا أن تنمو عشيرة الأبوة فى مثل هذه الظروف ، ولكن ذلك ليس ضروريا ، ففى بعض الجماعات شبه الزراعيه قد نجد الرجال — لا النساء — هم الذين يقومون بالزراعة دون وجود أثر لنظام الامومة عندهم كما هو حادث فى بعض أجزاء أمريكا وميلانيزيا .

و بين بعض القبائل الزراعية كهنود Pueblo نجد نظام الامومه شائعاً مع أن الرجال هم الذين يقومون بالأعمال الزراعية التى تتطلب شدة و بأسا لكن ذلك لسبب آخر وهو أن المرأة هى التى تملك الأرض ، وليس معنى ذلك أن المرأة تحت هذا النظام هى الحاكمة أو صاحبة النفوذ والسلطان ، كلا بل إن أكبر إخوتها هو الذى يصبح رأس الأسرة وصاحب السلطان على أولادها وهو المحور الذى تدور عليه الحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الجمعية الامومية [٢] أما الزوج فلا يعتبر رأس الاسرة التى فيها أولاده بل رأس أسرة أخته إن كان

---

(١) Lowie, Primitive Society, p. 173.

(٢) Bronislaw Malinowski, Sex and Repression in Savage Society, 1927, p. 9 ff., The Sexuel Life of Savages in North-Western Melanesia, 1929, P.20.

هو أكبر الاخوة ، ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو فى الحقيقة نوع من نظام الخؤوله Avuncate .

أما فى العصور القديمة فالمعروف أن الزراعة فى الحضارات المتقدمة كان قوامها حرث الأرض وترويض الثور وغيره من الحيوانات التى تستخدم فى فلح الأرض . وهذا عمل كان يقوم به الرجال يقينا . والمعروف كذلك أن نظام الابوة كان نظاماً متفشياً على العموم بين القبائل البدوية العريقة فى البداوة وأن المرأة كانت تحتل مكاناً وضيعا فيها لضراوة الحياة البدوية وخطرها واعتمادها على الرجال

ومن المسلم به أيضاً أن الزراعة قد ظهرت فى فترة متأخرة عن فترة غرس الاشجار وما يضارع ذلك من عمل شبيه بالزراعة ، وعلى هذا فلو فرضنا أن مرحلة الزراعة قد تطورت من مرحلة غرس الاشجار ونشأت عنها لسلمنا بتعاقب المرحلتين تعاقبا ثابتا ولقلنا بوجود تعاقب مماثل فى نظامى الأمومة والأبوة تبعاً لنظرية مورجان Morgan وتيلر Tylor ولكن هذا الفرض ليس ضروريا إذ لا يوجد دليل على أن الزراعة بأشكالها المختلفة وأساليبها المتنوعة قد نشأت عن غرس الاشجار ، بل المحتمل أن تكون الزراعة التى ازدهرت فى غرب آسيا قد نشأت نشأة مستقلة وأن الشعوب التى كانت تمارسها فى العصور التاريخية لم تمر قط بدور الامومة وليس معنى هذا أننا ننكر وجود شىء من نظام الامومة عند بعض هذه الشعوب وخاصة السامية ، فربما كان ذلك قد حدث فى حالات خاصة أولظروف معينة . ولكن الذى ينكره علماء الاجتماع المحدثون هو الجزم بتعاقب النظامين إذ لا دليل على وجود مثل هذا التعاقب أو أن كل الشعوب القديمة لابد أن

مرت بمرحلة الأمومة قبل مرحلة الأبوة كما يؤكد ماك لنان[1] وربرتسن سمث

نعم ان حياة الساميين كانت حياة بداوة وقيام على الانعام ولا تزال اللغات السامية ملأى بالتعابير الدالة على عيشة الخيام والتنقل وعدم الاستقرار وصفحات الأدب الجاهلى والتوراة ملأى بهذه العبارات.

وقد ظل السامى فى العصور التاريخية يعتبر نظام الابوة هو النظام الاجتماعى العادى لجميع البشر حتى أنه كان يظن أن كل شعب متحدر من أب واحد ينتسب اليه فكان الاشوريون فى نظره متحدرين من رجل يدعى آشور والكنعانيون من رجل يدعى كنعان والمؤابيون ينتسبون إلى رجل يدعى مؤاب والاسرائيليون الى اسرائيل وهكذا. وكان يعتقد أن القبائل تنتسب الى أبناء الرجل الذى تحدر منه الشعب وأن العشائر تنتسب إلى أبناء أبنائه وهكذا[2]

وعلى الرغم من أن نظام الابوة هو الذى كان متفشياً بين الساميين منذ العصور التاريخية فثم من الشواهد ما يدل على أنهم عرفوا نظام الانتساب الى الام Matrilineal descent وأنهم مارسوا ذلك فى مرحلة متقدمة من المراحل الاجتماعية. ويمكن تلخيص هذه الشواهد فيما يلى:

أولا — إن كلمة « الرحم » هى أكثر الكلمات ذيوعا للدلالة على القربى عند الساميين فالرحم أصل القرابة والنسب وقد وردت بهذا المعنى القديم فى المعاجم العربية والعبرية وهى تدل على أن الفكرة البدائية عند الساميين انهم كانوا يحسبون أنسابهم عن طريق الرحم وكانوا يعبرون عن القطيعه بقولهم «دارحام تشقق»[3] وقد ورد نفس التعبير فى سفر عاموس «شحت رحمو»

---

(١) Mc Lennan, Patriarchal Theory.

(٢) انظر A. Lods, Israel, P. 199

(٣) أنظر شرح ديوان الحماسة للتبريزى ص ٢٣٧ طبعة اوربا

« أى شق رحمه » [١] بمعنى عق ذوى قرباه . ومن ثم ترى العلاقة واضحة بين كلمتى الرحم والرحمة إذ يبدو أن الاخيرة كانت فى الاصل تدل على صلة الام بولدها وحنوها عليه ثم امتدت إلى صلة ذوى القربى وعطف بعضهم على بعض ثم استعملت بعد ذلك فى الشفقة على الاطلاق .

ثانياً — إن أشهر عبارة وردت فى التوراة للدلالة على القربى والنسب هى العبارة الآتية «عظم من عظمى ولحم من لحمى » وقد فسرت التوراة كلمة «لحم» بالعشيرة [٢] وهذا يدل على أن الساميين كانوا فى وقت ما يعتبرون أولئك الذين يولدون من رحم واحد ويرضعون من ثدى واحدة أقرب إلى نفس اللحمة والعشيرة من غيرهم .

وكذلك كانت الحال فى جزيرة العرب ، فقد ذكر الهمدانى [٣] أن كلمة اللحوم (جمع لحم) كانت تطلق فى بعض أجزاء الجزيرة على البطون .

وقد لاحظ نولدكه أن كلمة « بطن » تضارع كلمة فخذ فى العشائر التى تنتسب إلى الأب ، وأنها وردت فى النقوش التدمرية بمعنى العشيره .

ومهما يكن من أمر فيبدو أن استعمال كلمة بطن للدلالة على العشيره ، هو استعمال قديم جدا ، وقد ورد بهذا المعنى فى سفر أيوب . فثم نقرأ [٤] (بنى بطنى) بمعنى أبناء عشيرتى . ثم يجب أن لايعزب عن بالنا أن حرمة الرضاعة كانت

---

(١) انظر سفر عاموس الاصحاح الأول آيه ١١
(٢) سفر اللاويين اصحاح ٢٥ آية ٤٩
(٣) صفة جزيرة العرب للهمدانى ص ١٦٥
(٤) سفر أيوب اصحاح ١٩ آية ١٧

كحرمة الدم تماما عند الساميين وكل هـذا يدل على أن النسب كان يحسب في الأصل عن طريق الأم .

ثالثا — ظل الساميون قرونا طويلة يحتفظون بحق المرأة في تسمية أبنـائها وانتسابهم اليها [١] فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد شرعنا نجد أول حالة تدل يقيناً على انتساب الولد إلى أبيه [٢] وقد كان لتسمية الولد والحاق نسبه بالعشيرة شأن كبير وأهمية عظمى في الجميات البدائية ذلك لأن الشخص كان ينتمى إلى العشيرة التى لها حق تسميته وكانت هذه التسمية تشمل غالبـا نعتا أو اسما من أسماء اله العشيرة الذى يوضع الشخص تحت حمايته

ويبدو أن حق العشيرة فى تسمية أبناء بناتها وانتسابهم إليها ظل موجوداً فى جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام . فقد حدث أن خطب عمرو بن حجر إلى عوف بن محلم الشيبانى ابنته أم أياس فقال نعم أزوجكها على أن أسمى بنيها وأزوج بناتها ، فقال عمرو بن حجر أما بنونا فنسميهم باسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا وأما بناتنا فننكحهن أكفاءهن من الملوك[٣]

فما كان عوف بن محلم ليطلب تسمية أبناء ابنته وانتسابهم إليها إن لم يكن فى ذلك صدى لنظام قديم من الأمومة كان شائعاً فى عشيرته . أما عمرو بن حجر فقد رفض ذلك لأن نظام الأبوة هو الذى كان سائداً فى عشيرته بدليـل قوله « أما بنونا فنسميهم بأسمائنا وأسماء آبائنا وعمومتنا »ولم يقل وخؤولتنا ، ولو قال وخؤولتنا لعلمنا أن الانتساب إلى الأم كان فى وقت ما شائعاً كذلك فى عشيرته

---

(١) A. Lods, La Croyance a la Vie Future et la Culte des Morts dans l' Antiquite Israelite, 2 vols. Paris, 1906; also Israel p. 192.

(٢) انظر سفر هو شع الاصحاح الأول الايات ٤ ، ٦ ، ٩ .

(٣) العقد الفريد ج ٣ ص ٢٧٢

لأن نظام الأمومة هو بالمعنى الدقيق نوع من نظام الخؤولة avuncate(١)

ومن ثم نستطيع أن نقول إن بعض آثار نظام الأمومـة ظل موجوداً فى جزيرة العرب بجانب نظام الأبوة الى قبيل ظهور الاسلام .

رابعاً — ويرى ربرتسن سمث أن عادة العقيقة ليست عادة بدائيـة قديمة . والعقيقة هى فى الأصل الشاة التى كانت تذبح عند حلق شعر المولود قربانا لاله العشيرة وهو يرى أن هذه العادة لابد أن تكون قد نشأت فى مرحلة الانتقال من نظام الأمومة إلى نظام الأبوة وأن الغرض منها كان توكيد الجانب الأبوى فى النسب (٢)

خامساً — حدثت حالات فى العصور التاريخية وجدنا فيها الولد عنـدما يكبر يعود إلى قبيلة أمه فينتمى إليها وينتسب لها كما فعل زهير بن أبى سـلمى . ويبدو أن علماء الانساب كانوا على علم بمثل هذه الحالات .

سادساً — خلف لنا علماء الانساب من الشواهد مايدل على أن العرب كانوا ينتسبون قطعا إلى الأم فى مرحلة من مراحل تاريخهم القديم فهم يحدثوننا أن العرب كانوا يطلقون على ولد إليـاس بن مضر بن نزار وهم مدركة وطابخة وقَمَعَة ـ اسم خندف نسبة إلى أمهم خندف . وكان ينتسب إلى خندف كذلك أبطن عدة كمزينة والرباب وضبة وصوفة والشعيرا وتميم وهـذيل وغيرهم . بل ان الزوج نفسه كان يتسمى باسم امرأته ومن ثم كان يقال لإلياس خندف إذ كان أبا لمن أمه خندف(٣)

---

(١) Bornislaw Malinowsky, Sex ond Repression in Savage Society, 1927, p. 9 ff.; also Boaz, F., General Anthropology 1938, p. 419.

(٢) Smith, Kinship, p. 155

(٣) نهاية الأرب للنويرى جزء ٢ ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

ولذلك نظائر وأشباه فى العرب فكان يقال لمالك بن خزيمة بن مدركة «عائدة» أى أنه كان يدعى باسم أم ولده عائدة بنت الخُمْس بن قحافة . وكذلك «مزينة» بنت كلب فقد أطلقت اسمها على ولد عمرو بن أدّ بن طابخه .

وكان الحارث بن عدى بن الحارث بن مرة يدعى «عاملة» . أى باسم عاملة بنت مالك أم ولده . وغير هذا كثير مما يطول الكلام باستقصائه

ويقول بعض علماء الانساب كان لمعد بن عدنان امرأة جرهمية اسمها قضاعة فلما جاءت بولدها سمته باسمها[١]

وقد أفرد مؤرخو العرب عددا من الرسائل لمن نسب إلى أمة من الشعراء وقد ورد ذكر هذه الرسائل مبعثرا فى كتب الأدب . فمن ذلك رسالة لأبى عبيدة ورد ذكرها فى كتاب الاصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى وأخرى للميدانى ورد ذكرها فى الفهرست لابن النديم . وألف أبو سعيد السكرى رسالة سماها كتاب الشعراء المعرفين بأمهاتهم وكتب محمد بن حبيب صاحب كتاب المحبر رسالة عنوانها ذكر من نسب إلى أمه من الشعراء ، وقد نشر هذه الرسالة وعلق عليها الأستاذ ليفى دلافيدا L. Della Vida فى العدد الثانى والستين من مجلة الجمعية الإسيوية الأمريكية (سبتمبر ١٩٤٢) .

وليس معنى هذا أن جميع من ذكر من هؤلاء الشعراء كانوا يمتون إلى قبائل تتبع نظام الأمومة فى انتسابها ، فنحن نعلم أن العرب فى العصور المتأخرة كانوا ينسبون الرجال إلى أمهاتهم لأسباب عديدة أخرى . ومع هذا ففى رأيى أن وجود هذا النظام بين العرب ومعرفتهم له ورضاهم عنه إنما كان بقية من نظام

---

(١) نهاية الأرب للنويرى ص ٢٦٨

الأمومة القديم الذى هجر بعد قيام العصبية الأبوية وبقيت بعض آثاره شاهدة عليه .

أما كيف كان الرجل ينتسب إلى امرأته ويدعى باسمها واسم عشيرتها فتلك مسألة تتعلق بمسكن المرأة فى الزواج القديم . فثم أربع حالات ممكنة :

(١) قد تعيش المرأة مع زوجها فى عشيرته مادام الزواج قائما فاذا طلقت عادت إلى أهلها واحتفظ هو بالأولاد .

(٢) أن تعيش مع زوجها فى عشيرته فاذا طلقت عادت إلى أهلها وحملت معها أولادها .

(٣) أن تعيش فى عشيرتها ويذهب الرجل ليعيش معها فاذا طلقت عاد هو إلى عشيرته وبقى الأولاد معها .

(٤) أن تعيش فى عشيرتها ويعيش الرجل فى عشيرته على أن يزورها متى شاء فإذا طلقت احتفظت هى بالأولاد .

ففى الحالة الأولى كان الأولاد يمتون إلى عشيرة الأب ومن ثم نجد نظام الأبوة هو القاعدة . أما فى الحالات الثلاث الأخرى فكانوا يمتون إلى عشيرة الأم ومن ثم يكون الانتساب إلى الأمومة . وقد كانت الحاله الأولى هى الشائعة فى جزيرة العرب عند ظهور الاسلام . ومن هذا نرى أن الرجل لا يستطيع أن ينتسب إلى امرأته ويتسمى باسمها إلا فى الحاله الثالثة فقط أى فى حال ما إذا هجر عشيرته وراح يعيش مع زوجته فى عشيرتها وينتسب اليها كما ينتسب الأولاد . وهذا ولا ريب ما كان حادثا فى جزيرة العرب فى وقت من الأوقات إذ بدون ذلك لا نستطيع تفسير هذه الظاهرة الغريبة فى أنساب العرب . وقد كانت عادة استقرار

الزوج فى عشيرة الزوجة موجودة كذلك عند العبرانيين كما يتضح من النقطة التالية .

سابعا — عاش يعقوب مع زوجتيه [١] « ليئة » و « رحيل » فى عشيرة صهره « لابان » فلما فر يعقوب بنسائه وأخذ معه بنية خفية أسرع « لابان » إلى اللحاق به يطلب الأولاد قائلا « البنات بناتى والبنون بنى » [٢] أى أن « لابان » كان يعتقد أن الأولاد يمتون إلى عشيرة الأم و ينتسبون إليها وأن لاحق للأب فى حملهم معه لأن النسب كان وقتئذ عن طريق الأم لا عن طريق الأب. وهذا النوع من الزواج هو الذى دعاه ربرتسن سمث باسم زواج الصديقة أو زواج البينة وقد كان موجودا عند العرب والأشوريين [٣] .

ثامنا — عندما حمل يوسف معه ابنيه من زوجته المصرية إلى عشيرة اسرائيل أبى اسرائيل أن يعتبرهم أعضاء فى عشيرته إلا بعد أن تبناهم يوسف من جديد [٤] وذلك يدل أيضا على أن عشيرة إسرائيل كانت تعتبر الأولاد منتسبين إلى أمهم فى ذلك الوقت .

تاسعا — ذيوع الزواج بالأخت من الأب عند الساميين فى مرحلة من مراحل حياتهم . فقد تزوج ابراهيم سارة أخته من أبيه . وكان يمكن أن يصبح عمنون بن داود زوجاً شرعيا لأخته من أبيه « ثمر » بنت داود [٥] ومعنى هذا

---

(١) سفر التكوين اصحاح ٢٩ إلى ٣١ .
(٢) سفر التكوين اصحاح ٣١ آية ٤٣ .
(٣) قارن Scheil, Recueil de Lois Assyriennes, Sec. 25, 33, 37
(٤) سفر التكوين اصحاح ٤٨ .
(٥) سفر صموئيل الثانى اصحاح ١٣ آية ١٣ .

أن ذلك النوع من الزواج كان لايزال موجوداً عند العبرانيين إلى القرن العاشر قبل الميلاد بل إلى مابعد ذلك . فقد ظل يمارس فى يهوده الى زمن حزقيال (١) وقد حاول هذا النبي جهده أن يبطله و يصرف عنه قومه من بنى اسرائيل .وظل يمارس كذلك إلى العهد الفارسى فى بلاد الفينيقيين فقد تزوج « طبنة » ملك صيدا أخته بنت أبيه (٢) .

وكل هذه الحالات تدلنا على أن قدماء الاسرائيليين والفينيقيين كانوا يحسبون انسابهم عن طريق الأمهات . وقد عكف يوليوس ولهوزن على دراسة التوراة وتبين له أن احتساب النسب عن طريق الأم هو الشائع فى جداول الانساب الموجودة فى ذلك الجزء الذى حرره اتباع المدرسة اليهوية التى يرمز اليها بحرف « J » وأن احتساب النسب عن طريق الأب هو الشائع فى القسم الذى حرره اتباع المدرسة الكهنوتية التى يرمز اليها بحرف « p » (٣) و إذا علمنا أن كانت هناك قيود شديدة وحدود موضوعة على الزواج بذوى القربى والأرحام بين الشعوب السامية تبين لنا أن ترخيص الساميين لهذا النوع من الزواج انما يدل على أنهم كانوا فى وقت ما يعدون صلة الأبوة أوهى من صلة الرحم وأقل شأنا وأنها أوهن من أن تفرض نهيا أو تحريما .

عاشرا — ورد فى النقوش الآرامية التى اكتشفت فى الحجر أسماء عدد من العشائر تنتسب إلى الأم لا الى الأب (٤) .

---

(١) سفر حزقيال اصحاح ٢٢ آية ١١ .

(٢) قارن CIS, pt, I, N 3, 11, 13-18.

(٣) Wellhausen, Nachr.chten d. Kgl. d. Wiss. zu Gott, 1897, p. 478 n2,

(٤) Cf. CIS Pt. II Vol. I Nos. 198 and 209; also Smith 313- 316

حادى عشر — وفى بابلونيا وجد بعض العلماء أن كان للرجل إذا شاء أن يخلع نسبه الى عشيرته و ينتسب إلى عشيرة زوجته [١] وقد كانت هذه العادة موجودة كذلك عند العبرانيين وهى تفسر لنا العبارة الآتية التى وردت فى سفر التكوين « يهجر الرجل أباه وأمه و يلحق بزوجته » [٢] .

ثانى عشر — لاحظ نولدكه أن الكتب الدينية عندالمنديين Mandaeans تشير إلى الرجل بأنه فلان بن فلانه و يستخلص نولدكه من هذا أن نظام الانتساب إلى الأم كان معروفا عندهم [٣] .

ثالث عشر — كان الخباء عند الساميين ملكا المرأة و إذا عرفنا أن الخباء عند أهل المدر هو بمثابة البيت عند الحضر كان معنى ذلك أن حقوق الملكية كانت قديما مقصورة على المرأة وأن الرجل هو الذى كان «يدخل عليها» ولا نزال نجد صدى هذا فى حفلة العرس المعروفة « بالدخلة » . فاذا جاء ووجدها قدحولت باب الخباء عرف أنها قد أعرضت عنه وطلقته . ونحن نجد فى كل هذا بقية من بقايا نظام الأمومة عند قدماء الساميين .

رابع عشر — فى التعاويد السحرية اليهودية نجد اسم الرجل يقرن دائما باسم أمه لا باسم أبيه [٤] ، ولا تزال هذه العادة متبعة إلى اليوم عند اليهود وهى كذلك منتشرة فى البلاد العربية . و يقول نولدكه إن هذه العادة وما يشبهها

---

(١) Barton, A Sketch of Semitic Origins, p. 53

(٢) سفر التكوين اصحاح ١١ آية ٢٤

(٣) انظر Monatsschrift, p. 304; also Barton, op. cit. p. 53.

(٤) Lods, Israel, p. 193

تدل على مرحلة قديمه من نظام الأمومة .

ومما قدمنا يتبين لك جليا أن الساميين لابد أن مروا بنظام الأمومة فى مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الأولى . وربما كان ذلك فى بدء حياتهم شبه الزراعية عندما كانت الجماعة البدائية تؤلف عادة من النساء وضعاف الرجال أما الأشداء والفتيان فكانت تستهويهم المغامرات والأخطار

وقد أورد ربرتسن سمث بعض الشواهد التى ذكرناها آنفاً ولكنه أوردها فى سياق التدليل على وجود زواج المشاركة عند الساميين وأن الانتساب إلى الأم كان نتيجة هذا الزواج . وقد أقمنا الدليل على فساد هذا الرأى وأنه « مجرد حدس وتخمين »

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن لا صلة مطلقاً بين زواج المشاركة وبين نظام الأمومة . فقد عكف الأستاذ ملينوسكى Malinowsky [(١)] على دراسة عادات الزواج بين القبائل التى تمارس نظام الأمومة فى غينيا الجديدة . ووجد أن نوع الزواج الشائع عندهم هو الزواج بواحدة . ويوجد فى استراليا وميلانيزيا عدد كبير من القبائل ينتسبون إلى الأم دون وجود أثر لزواج المشاركة عندهم .

ومن ثم ترى أن نظام الأمومة هو نظام قائم بذاته مستقل عن زواج المشاركة وأن لا علاقة بين النظامين بالكلية . وأن وجود أحدهما لا يستلزم وجود الآخر مطلقاً كما يزعم ربرتسن سمث .

وقد حاول جورجى زيدان أن ينفى وجود نظام الأمومة عند العرب وذلك

---

(١) Malinowsky, B., Sex and Repression in savage Society, 1927. also, The Sexual Life of Savages, 1929.

فى أثناء رده على ربرتسن سمث . وراح يدلل على ذلك بالأمثلة التى ساقها Redhouse[١] فى رده على ولكن wilken وخرج من كل ذلك إلى القول بأن تسلط الأمومة « غير معقول ولا يوافق قواعد العمران وأن من يطالع تاريخ الزواج من أول أحوال العمران إلى الآن لايرى فيه الا ما ينقض ذلك »[٢]

وعندى أن جورجى زيدان لم يكن موفقاً فى جدله وأنه لم يتبع الطرق العلمية الصحيحة وأنه كان قليل البصر بعلم الاجتماع . فنظام الامومة كما ذكرنا آنفاً لايزال موجوداً عند الشعوب البدائية إلى الآن . وهو نظام معترف به عند علماء الاجتماع ولا علاقة له بنوع خاص من الزواج . وقد قدمنا أن نظام الابوة كان الشائع عند العرب والساميين منذ العصور التاريخية ومع هذا فقد ظل العرب والساميون قرونا طويلة يحتفظون بحق المرأة فى تسمية أبنائها وانتسابهم إليها . فلما كان القرن الثامن قبل الميلاد وجدنا أول حالة تدل يقينا على انتساب الولد إلى أبيه .

والذى صح لدينا بعد ماقدمنا من شواهد أن العرب وسائر الساميين قد عرفوا نظام الأمومة ومارسوه فى مرحلة قديمة من مراحل حياتهم الاجتماعية الاولى وربما كان ذلك فى بدء حياتهم شبه الزراعية . فلما ارتقت حضاراتهم ارتقوا هم كذلك إلى نظام الأبوة إذ أنه كلما ارتقت الحضارة كلما توكد الجانب الأبوى

---

(١) Redhonse, Notes on Prof. E.B. Tylor's Arabian Matriarchate, 1884.

(٢) انساب العرب القدماء لجورجى زيدان ص ٢٧

فى النسب . وإن تعجب فعجب أن نظام الأمومة لايزال يمارس بين بدو مصر إلى الوقت الحاضر ولاتزال العادة عند قبائل العبابدة والبشارية أن يذهب الرجل عقب زواجه فيعيش بين عشيرة زوجته ويبقى هناك إلى أن يولد ولده الأول على الأقل . (١)

أما الثروة فتنحدر من الخال إلى أبناء الأخت أو بناتها . ويؤخذ مما ذكره المقريزى أن نظام الأمومة هو الذى كان سائدا بين قبائل البيجا . (٢)

والآن وقد فرغنا من الاسرة وما يمت إليها من نظم الزواج وجب علينا أن نولى وجهنا شطر العشيرة ونظمها .

---

(١) Murray, G. W., Sons of Ishmael, 1935, p.53 ff.

(٢) انظر الخطط ج أول ص ١٩٤

الفصل الثالث

العشيرة والقبيلة

THE CLAN AND THE TRIBE

(١)

كما استعمل العرب كلمة الرهط أو الاسرة أو الفصيلة للدلالة على أصغر وحدة اجتماعية فى حياتهم كذلك استعملوا كلمة العشيرة وما فى حكمها كالفخذ والبطن والعمارة للدلالة على نوع آخر من نظمهم الاجتماعية هو نظام العشيرة

والعشيرة هى أصغر وحدة سياسية اجتماعية. وما الأفخاذ والبطون والعمائر إلا مجموعة من العشائر لم تصل بعد إلى مرتبة القبيلة . والحق الا فرق بين هذه الأقسام و بين القبيلة أو الشعب إلا من حيث الحجم ودرجة البعد من الأصل المشترك[١]

وكلما تعمقنا فى دراسة الحياة الاجتماعية عند الساميين القدماء كلما اتضح لنا أن محور هذه الحياة فى أقدم مراحلها كان يدور حول العشيرة لا حول القبيلة إذ النظام القبلى لم يظهر إلا متأخراً فى حياة الساميين[٢] وذلك عندما اضطرت العشائر إلى أن تزدلف بعضها إلى بعض لضرورة حربية أو لأغراض اقتصادية .

وقد عرف العرب العشيرة فقالوا « هم الذين يتعاقلون إلى أربعة آباء »[٣] وشبهوها بأنها بمنزلة الساقين من الجسد اللتين يعتمد عليهما دون الأفخاذ .

---

(١) Smith, Kinship, p. 5.

(٢) Lods, Israel, p. 244.

(٣) نهاية الأرب ج ٢ ص ١٦١

ومن ثم نرى أن العرب كانوا متنبهين إلى أن الافخاذ وما فوقها وإن كانت أكبر من العشيرة عدداً وأعظم حجما فهى أدنى منها شأنا وأقل خطرا ، إذ كانت العشيرة هى التى يُرجع اليها فى كل أمر جلل . ومن ثم قوله تعالى « وأنذر عشيرتك الأقربين » . وما ذلك إلا لأن العشيرة هى أهم جماعة سياسية وأقدمها فى حياة الساميين ، بل وبين الجماعات البدائية . فقد أظهر Davy أن أول جماعة تقابلها فى الجمعيات البدائية هى العشيرة وأن وظيفتها سياسية ومدنية وإن كانت ذات طبيعة شبه دينية[١] ؛ وقد ظلت كذلك بعد ظهور النظام القبلى وظلت محتفظة بذاتيتها وأهميتها ضمن النظام القبلى حتى أننا لا نستطيع إلى الآن أن نحدد بالضبط ماهية العلاقة بين شيخ العشيرة وشيخ القبيلة .

وكثيرا ما كان العرب يستعملون كلمة الحى لمعنى العشيرة وكذلك فعل العبرانيون فقد كانوا يستعملون للدلالة على العشيرة كلمتى « مشفحة » و « حى » وأحيانا « عم »[٢].

وقد أظهرت البحوث الحديثة أن العشيرة قد نمت من الأسرة القديمة بعدد من الطرق والأساليب التى أدت إلى تقسيم خاص وإلى عزلة جانبية[٣] وسرعان ما أصبحت حياة الفرد السامى خاضعة للعشيرة ولم تعد الأسرة على أهميتها تساهم فى الحياة الاجتماعية إلا بقدر يسير زادت أهميته بزيادة نفوذ العشيرة[٤].

وقد عرف علماء الاجتماع العشيرة بأنها « قسم — خارجى الزواج — من قبيلة يمت بعض أعضائها إلى بعض بروابط مشتركة كاعتقادهم فى التحدر من أصل

---

(١) Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 12.

(٢) سفر صموئيل الأول اصحاح ١٨ آية ١٨ وسفر الملوك الثانى اصحاح ٤ آية ١٣ .

(٣) Lowie, p. 157.

(٤) E. Day, Tha Social Life of the Hebrews, p, 24

واحد مشترك أو أنهم يمتون إلى طوطمية مشتركة أوَ يقطنون اقليما مشتركا»[١]

ويرى بعض العلماء أن فى هذا التعريف شيئاً من الابهام ويبدو أن ذلك قد نشأ من استعمال كلمة Clan التى اشتقها العلماء الانجليز من النظام الاجتماعى الموجود فى اسكوتلنده وهو نظام يقرب من نظام القبيلة[٢]. ومن أجل هذا اقترح السير جيمس فريزر Sir james Frazer استعمال كلمة Kin بدلا من Clan فهو كلما تحدث عن العشيرة الطوطمية استعمل totem-kin أما العلماء الامريكان فقد استعملوا كلمة Gens للدلالة على عشيرة الأبوة أى التى يكون النسب فيها إلى الأب واستعملوا كلمة clan للدلالة على العشيرة التى يكون النسب فيها إلى الأم. وقد اقترح رفرز Rivers كلمة sept للدلالة على العشيرة ومع هذا فقد آثر أن يتبع العرف المصطلح عليه ويستعمل كلمة Clan أما لوى Lowie فيستعمل كلمة Sib بدلا من Clan[٣].

وقد اخترت هنا كلمة « العشيرة » للدلالة على المعنى المقصود من كلمة Clan عند علماء الاجتماع الانجليز والفرنسيين

(١) Anthropological Notes and Queries; The Handbook of Folklore, p. 295.

(٢) Rivers, p. 20.

(٣) Lowie, p. 105.

(٢)

أنواع العشيرة

والعشيرة أنواع أهمها : —

أولا — العشيره الطوطمية Totemic Clan وهى التى يعتقد أعضاؤها أنهم يمتون بصله النسب إلى نوع من الحيوان أو النبات أو الجماد يسمى « طوطم » Totem والطوطم الحيوانى أعظمها شيوعا . وتختلف طبيعة العلاقة إلى الطوطم باختلاف الأماكن ففى بعض جهات ميلانيزيا يعتقد أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من الطوطم نفسه .وفى بعض الجهات الأخرى يظن أعضاء العشيرة أنهم متحدرون من شخص — رجلا كان أو امرأة — له علاقة من بعض الوجوه بالحيوان أو النبات أو الجماد الذى يكون الطوطم . وقد عرف دوركيم Dorkheim العشيرة الطوطمية بأنها « مجموعة من الأفراد يعتبرون أنفسهم مشتركين فى القرابة ولكنهم يميزون هذه القرابة بعلامة خاصة وهى أنهم جميعا يحملون اسم طوطم واحد. وهذا الطوطم هو كائن حى أو غير حى ولكنه فى الغالب حيوان أو نبات تعتقد الجماعة أنها متحدرة منه وأنه شعارها و به تسمى . فان كان الطوطم ذئبا مثلا فجميع أعضاء العشيره يعتقدون أنهم متحدرون من الذئب وأن دمه يجرى فى عروقهم . وهذا هو السبب فى أنهم يطلقون على أنفسهم « بنى ذئاب » أو « بنى دياب » [١]

وقد أورد دركيم Dorkheim نفس هذا التعريف فى كتاب آخر [٢] وأصر

---

(١) Annee Sociologique, Paris Vol. iv, pp2-3.

(٢) Tho Elementary Forms of Religious Life, p. 102.

على أهمية جانب التسمية إذ الاسم هو الذى يكون العشيره ، وهذا الاسم يدل تارة على الطوطم وتارة على الجد الأعلى الذى تحدر منه أفراد العشيرة

ومن ثم نرى أن العشيرة بهذا التعريف هى نوع من الأسرة إذ أنها مكونة من أناس يعتبرون أنفسهم متحدرين من أصل واحد مشترك ، ولكنها تتميز عن الأنواع الأخرى للاسرة بأن النسب فيها قائم على أساس الاشتراك فى الطوطم لا على علاقة الدم ، وعلى هذا فجميع أفراد العشيره هم ذوو قربى لا لأنهم إخوه أو آباء أو أعمام أو بنو أعمام بل لأنهم جميعاً ينتسبون الى الحيوان أو النبات الذى يكون الطوطم و يحملون اسمه ولهم نفس طبيعته ، والطوطمية totemism منتشرة فى جميع أنحاء الدنيا فهى موجودة فى أمريكا واستراليا وميلانيزيا وافريقية و بعض أجزاء آسيا (١)

أما عن النظريات المتعلقة بالطوطمية فليس هذا موضع شرحها وعلى من أراد أن يطلبها فى المطولات ، وأما عن الطوطمية عند الساميين فسنتحدث عن ذلك فى موضع آخر

ثانيا — العشيره الطوطمية الأقليمية

Territorial tie of the totemic Clan

يوجد نوع آخر من العلاقة الطوطمية بين أعضاء العشيرة ونعنى بذلك علاقة الاقليم ، وفى هذه الحاله يعتقد أعضاء العشيرة أن الرباط الذى يصل بينهم هو اشتراكهم جميعا فى طوطم واحد يشغل قرية معينة أو إقليما محدودا ، ويرى بعض العلماء أن الذى يحدث حقيقة فى معظم الحالات الطوطمية هو أن عدداً

---

(١) Lowie, Primitive Socity. p. 131.

من الجماعات الطوطمية تشترك فى شغل قرية او إقليم معين وان بعض هذه الجماعات يختلط بالبعض الآخر دون تمييز موضعى بين أفراد هذه الجماعات رغم اختلاف طوطم كل منها (١)

ثالثا — العشيرة الأقليمية Territorial Clan

فى هذا النوع من العشيرة لايوجد أثر للطوطمية مطلقاً بل إن الرباط الوثيق الذى يصل بين أعضائها هو أنها تسكن اقليما واحداً مشتركا . وفى هذه الحالة يعتقد أهل ذلك الاقليم أو القرية أو البقعة أن بعضهم يمت إلى بعض بحكم السكنى والجوار فى الديار . ونحن نجد هذا النوع من العشيرة بين الجماعات التى نبذت البداوة المحضة وشرعت فى الاستقرار (٢) وهذا النوع فى طوره الأول يكاد يوجد دائماً إلى جانب العشيرة الطوطمية ولكن سرعان مايتغلب عليها ويقضى على الطوطمية بالكلية . وذلك لأن فلح الارض والاستقرار فيها هو أغرى للرجال وأوثق لقلوبهم وأشد سلطانا على نفوسهم. وسرعان مانجد الاستقرار والاشتراك فى الحياة الموضعية قد غدا معينا لعادات تصبح مقبولة بالضرورة وتتأصل فى النفوس إلى حد أن تخلق غريزة الاجتماع والوحدة والتعاون ويصبح الانسان مدنيا بالطبع

ولم يكن الاستقرار والاشتراك فى الحياة الموضعية هو وحده الحافز على تكوين هذه الاقسام الاقليمية داخل الجمعيات البشرية بل ثم حافز آخر وهو نمو العشيرة واتساعها وشعورها بالحاجة الى الانقسام الى أقسام مماثلة يظهر أثرها فى شكل

---

(١) Rivers, p. 22.

(٢) Moret and Davy, p. 55

جديد . وهذه الأقسام هى التى يسميها «دوركيم» باسم Segments[١] أى مجموعة العشائر وهى فى رأيى تقابل مايسميه العرب بالأفخاذ والبطون والعمائر . ودليلنا على ذلك أن علماء الاجتماع أنفسهم قد صعب عليهم أن يحددوا بالضبط الجماعة الاقليمية وذلك لاختلاف أحجامها وتعدد أنواعها ، فهم يقولون إنها قد تكون كبيرة الحجم إلى حد أنها قد تأخذ شكل القبيلة ، وقد تكون أحياناً صغيرة إلى درجة أنها تشبه الفصيلة ، وقد اعترف هوت Howitt[٢] بأنه لم يستطع فى كثير من الأحيان أن يقرر نوع الجماعة التى يعالجها ، ومن ثم يتبين لنا أن المعنى الذى يقصده علماء الاجتماع من «العشيرة الاقليمية» أو « الجماعة الاقليمية » يكاد يضارع المعنى الذى يقصده العرب من كلمة «الحى» وأرى أن هذه الكلمة هى خير اصطلاح نطلقه على مايسميه علماء الاجتماع territorial clan

ويرى العلماء أن العشيرة الاقليمية أو بعبارة أدق الجمعية الاقليمية تمثل مرحلة أرقى فى التطور الاجتماعى وأنه كلما تقدمت الجمعية الاقليمية كلما تضاءلت العشيرة القديمة المسماة بالطوطمية إلى أن تختفى بالكلية فى النهاية[٣] وقد ذكرنا آنفاً أن العلاقة الاجتماعية التى تصل بين أعضاء العشيرة الطوطمية هى علاقة النسب إلى طوطم واحد ينتسبون إليه ويحملون اسمه . أما العلاقة التى تربط أعضاء الجمعية الأقليمية التى استقرت فى بقعة محدودة خاصة بها فهى علاقة الأرض

---

(١) Dorkheim, La Division du Travail Social, 2nd ed. 1902, p. 150, also, Les Regles de la Methode Sociologique 7th ed. Paris 1919, p. 103.

(٢) Howitt, The Native Tribes of South-East Australia. London 1904.

(٣) Moret and Davy, From Tribe to Empire, p. 57.

التي يسكنونها والطينة التي يفلحونها أو ترعى دوابهم كلأها[1] أو بعبارة أخرى هي علاقة «الحي» و «الحمى» وعلاقة الجوار في الديار .

على أن من المحتمل أن تكون العلاقة الاقليمية هي محض تعبير آخر عن الانتساب إلى سلف واحد وأن أهل قرية أو اقليم يؤلفون عشيرة واحدة لأنهم متحدرون حقيقة من جد أعلى مشترك[2]

ومهما يكن من أمر فالعشيرة الاقليمية تمثل النوع الذي كان شائعاً عند الساميين في فجر التاريخ . ولنول الآن وجهنا شطر نظام العشيرة عند الساميين فنقول : —

---

(١) Cf. Sumner Maine, Notes on the History of Ancient Institutions, p. 91.

(٢) Cf. Rivers, p. 22.

(٣)

الساميون والطوطمية

THE SEMITES AND TOTEMISM

هل مارس الساميون الطوطمية ؟

هذا سؤال طلى يحسن الخوض فيه ، وللاجابة عليه يجب أن أقول - ذاعت نظرية الطوطمية totemism في النصف الأخير من القرن الماضى فخلبت أفئدة العلماء وبهرت عقولهم وافتتنوا بها افتتانا كبيرا

وكان أن سحرت كذلك لب العلامة ربرتسن سمث فراح يطبقها على العرب وراح يبرهن على أن قدماء العرب قد مارسوا الطوطمية وذلك فى مقال نشره بالمجلة اللغوية عام ١٨٧٩ (١) ثم فيما كتب من بعد ، ومنذ ذلك الحين صب على قالبه أساتذة آخرون منهم Wilken و Stade و Joseph Jacobs و Gray و Stanly-Cook و Barton ولكن الأخير قد عاد فعدل عن رأيه

وقد بنى ربرتسن سمث نظريته فى الطوطمية عند العرب على أمور منها :

أولا — أن كثيراً من القبائل العربية كانت تتسمى بأسماء الحيوان (٢) وأن آثار هذه التسمية قد ورد ذكرها فى التوراة .

ثانيا — أن بعض العرب كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان الذى ينتسبون إليه .

---

(١) Smith, Journal of Philology ix, p. 75 ff.

(٢) Ibid p. xx 79-88

ثالثا — ان العرب كانوا يعبدون آلهة فى صورة الحيوان (١)

رابعاً — انهم كانوا يعتقدون أن بعض الحيوانات انما هى رجال مسخت وكانوا يحجمون عن أكل بعض أنواع الحيوان ظنا منهم أنها أناسى متنكرة .

خامسا — أنهم كانوا يعتقدون أن الجن شركاء لله وهو يرجح أنها آلهة قديمة مهجورة وكان العرب يظنون أن الجن تظهر فى هيئة انسان أو وحوش مكسوة بشعور طويلة (٢) .

والنتيجة التى وصل إليها ربرتسن سمث هى أن جميع الساميين لابد أن مارسوا الطوطمية فى مرحلة من مراحل تطورهم الاجتماعى وأن آثار الطوطمية إنما بقيت فى جزيرة العرب لأن النظم الاجتماعية والسياسية قد تقدمت عند الشعوب السامية الأخرى فى عصر قديم جداً بينما ظل العرب على حالهم احقابا طوالا (٣)

ولكى نقيم الدليل على وجود الطوطمية عند شعب من الشعوب يجب أن نبحث عن امارات خاصة وهى :

أولا : تسمية العشائر بأسماء الحيوان أو النبات .

ثانيا : اعتقاد أعضاء العشيرة فى أنهم يمتون بعلاقة الدم إلى ذلك الحيوان أو أنهم متحدرون من ذلك النبات الذى اتخذوه لهم طوطما .

ثالثا — تعظيم الطوطم وتقديسه ورفعه إلى مقام العبادة واتخاذه الها للعشيرة ويترتب على ذلك عدم استعمال حيوان الطوطم كطعام عادى .

---

(١) Kinship, p. 192-201 and Wellhausen, Reste Arabische Heidentums. p. 19-23.

(٢) قارن Religion of the Semites p. 357

(٣) أنظر Kinship, 2nd ed. 252.

رابعا — أن تحتوى القبيلة على عدة جماعات لـكل منها علاقة خاصة بنوع مختلف من الطوطم .

فاذا وجدنا هذه الأمور مجتمعة فى قبيلة من القبائل كان ذلك برهانا بينا ودليلا ماديا على أنها قبيلة طوطمية . على أننا فى كثير من الأحوال قد لانجد هذه العلامات فى صورتها البدائية البحتة وخاصة عند الشعوب القديمة إذ قد يحدث أن تتطور هذه العلامات إلى حد كبير فى داخل الجماعة نفسها كما حدث عند قدماء المصريين مثلا . فمن ذلك أن طوطم العشيرة الذى كان يعبد أولا فى صورة حيوان قد يظهر بعد ذلك فى هيئة إنسان ليس له من صفات الحيوان إلا قليل .

فالأستاذ سلجمان مثلا يعتبر قدماء المصريين من الأمم التى كانت تمارس الطوطمية قطعا ومع هذا فقد عجز أن يجد من الشواهد ما يدل على أن كان للحيوانات علاقة بالنظام الاجتماعى أو بالعبادة عند البيجا وهم من القبائل الحامية نعم إنه وجد الوثنيين من الحاميين الذين يسكنون فى جهات الحبشة يقدسون بعض الحيوانات كالضبع والحية والتمساح والبوم ومع هذا لم يجد من الأسباب ما يحمله على القول بأنه كان لهذه الحيوانات علاقة بالطوطمية (١) .

وهذه نقطة هامة يجب أن نلاحظها دائما عند بحثنا فى طوطمية الساميين .

---

(١) Seligman, C. G. «Some aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan» in JRAI, XLiii. 1913.

(٤)

تسمية العشائر بأسماء الحيوان عند الساميين

إذا ولينا وجهنا شطر قدماء العرب وجدنا أن كثيراً من قبائلهم قد تسمت بأسماء الحيوان وقد ترجع هذه الأسماء إلى عصور ما قبل التاريخ و بعضها بصيغة المفرد و بعضها بصيغة الجمع مثل كلاب وأنمار وأراقم وضباب وغيرها . وهذه تشبه بالضبط أسماء القبائل الطوطمية الموجودة فى أمريكا وأوستراليا .

و يبدو أن لم يكن ثم فرق بين صيغة المفرد وصيغة الجمع فى مثل كلب وكلاب والنمر والنميرون فقد ذكر المبرد فى الكامل [1] أن « أمثال قولهم الأزارقة والمهالبة والمناذرة يرجع إلى باب من النسب وهو أن يسمى كل واحد منهم نميراً أو أشعر فهذا يتصل فى القبائل » . ومن أسماء القبائل عند العرب :

١ — أسد — وهو اسم يطلق على عدة قبائل منها أسد بن خزيمة من معد و بنو أسد بن عبد مناة وأسد بن مرّ من مذحج وأسد بن عبد العزى فى قريش و بنو أسد بن الحارث فى الأزد . و يقول ابن دريد [2] أن أسد والأزد مشتقان من أصل واحد وأن الأزد بالألف واللام دائما . والأزد بن الغوث من قبائل اليمن ولها عدة فروع . ومن قبائل الأسد أيضاً بنو أسد و يقول الهمدانى [3] إنها

---

(١) الكامل للمبرد باب النسب إلى المضاف .

(٢) ابن دريد كتاب الاشتقاق ص ٢٥٨

(٣) الهمدانى صفة جزيرة العرب ص ١١٨

كانت فى عنز . وذكر ابن دريد بنى فرهود بن شبانة ويقال لهم الفراهيد [١] . والفرهود ولد الأسد فى لغة أزدعمان . ولبوان وهى بطن معافر ولبأ وهى قبيلة كبيرة من عبد القيس ، والليث وغير هؤلاء من القبائل .

٢ — النمير ونمير وأنمار — وهى أسماء أطلقت على كثير من عشائر العرب وقبائلهم وكان سكان حران يعرفون فى السريانية باسم (بَرْنَمْرَى) أن بنو النمر ويقال إنهم كانوا يعبدون إلها يسمى فى السريانية (نمرا) أن النمر . وذكر الدميرى [٢] أن النمر كان يكنى بأبى عمرو كما كانت الضبعة تكنى بأم عامر .

٣ — فهد — وقد تسمت به إحدى عشائر كلب .

٤ — بهثه — نوع من الظباء والآرام — وهو اسم لبطن من قيس عيلان ولبطن من ضبيعة ، ويبدو أن الرئم كان مقدساً فى حمير على وجه الأخص ، فقد ذكر ابن الكلبى فى كتاب الأصنام أنه كان لحمير بيت بصنعاء يقال له رئام [٣] يعظمونه ويتقربون عنده بالذبائح فلما انصرف تبع من مسيره الذى سار فيه إلى العراق قدم معه الحبران اللذان صحباه من المدينة فأمراه بهدم رئام ففعل وتهود تبع وأهل اليمن ومن ثم لم يسمع بذكر رئام فى شىء من الأشعار ولا الأسماء ، ويقول ربرتسن سمث [٤] إن الرئام والظبيان والغزلان بأنواعها المختلفة كانت مقدسة فى كثير من أجزاء العالم السامى وأنها ظلت تعبد إلى عصر متأخر فى بيوت الأصنام فى مكة وتبالة وغيرها

---

(١) ابن دريد ص ٢٩٤

(٢) الدميرى حياة الحيوان ج ٢ ص ٨٩٣

(٣) كتاب الاصنام لابن الكلبى ص ١ ، ١١

(٤) Smith, the Religion of the Semites, Note F.

وقد وجدت صورها فى فينيقية منقوشة على الأحجار الكريمه وعلى نقود مضروبة فى اللاذقيه . وقد أورد سمث[١] ما نقله شبرنجر عن ابن المجاور فقد ذكر أن قبيلة بنى الحارث باليمن كانوا إذا مات غزال قاموا إليه فغسلوه وكفنوه ثم دفنوه ولبسوا عليه الحداد سبعة أيام كأحد أفراد القبيلة . وهذه ولا ريب ظاهرة طوطميه تشبه تلك الموجودة بين قبيلة البومه فى ساموا ، وتذكرنا بما كان يفعل قدماء المصريين من تكفين حيواناتهم المقدسه ، ومن الشواهد التى قد تؤيد ما ذكره ابن المجاور أن ديار بنى الحارث كانت تدعى « دار الغزيل » تصغير « غزال » وقد أوردها ياقوت[٢] فيما أورد من ديار العرب . ولكن الأصمعى لم يذكر هذا الاسم فى كتابه دارات العرب ولعل ذلك لأنه اقتصر على ست عشرة دارة منها . أما الفيروزابادى فقد جمع ما لم يجمع غيره من دارات العرب وهى تنيف على مائة وعشر . وذكر من بينها « دارة الآرام »

ونحن لا نرى فيما أورد سمث من رواية ابن المجاور دليلا على أن العرب كانوا يمارسون الطوطمية قطعا . فتعظيم قدماء العرب لبعض أنواع الحيوان كان يرجع ولا ريب إلى أنهم كغيرهم من الأمم القديمة كانوا يعتقدون أنها تشترك مع الانسان فى بعض الصفات الشخصية . ومن أجل ذلك كانوا يمتنعون من أكل لحومها . وقد شاهد بعض الرحالة إحدى قبائل البيحا بالقرب من سواكن لا تأكل لحم الغزال مطلقا كما يقال إنه كان من عادة بعض القبائل التى كانت تسكن أرض البشارية أنهم إذا مات حيوان من أنعامهم دفنوه باحتفال مهيب[٣].

---

(١) Ibid, Note A.

(٢) انظر معجم البلدان ج ٢ ص ٢٦٥ طبعة اوربا

(٣) انظر G.W. Murray «Graves of Oxen in the Eastern Desert of Egypt» in JEA, Xii 1926.

ويبدو أن العرب فى الجاهلية كانوا يعتقدون أن للظباء والآرام والغزلان قوة خفية كما لغيرها من كثير من أنواع الحيوان وأنها قادرة على البطش والانتقام وذلك ظاهر من الأساطير التى ظلت متداولة إلى ما بعد ظهور الاسلام . فقد ذكر الدميرى نقلا عن مجاهد أن تجاراً من الشام دخلوا مكة فى الجاهلية بعد قصى بن كلاب « فنزلوا بوادى طوى تحت سمرات يستظلون بها فاختبزوا على ملة لهم ولم يكن معهم ادم فقام رجل منهم إلى سهمه فرمى ظبية من ظباء الحرم وهى حولهم ترعى فقاموا إليها فسلخوها وطبخوها ليأتدموا بها . فبينما هم كذلك وقدرهم على النار تغلى بها و بعضهم يشوى إذ خرجت من تحت القدر عنق من النار عظيمة فأحرقت القوم جميعاً ولم تحرق ثيابهم ولا أمتعتهم ولا السمرات التى كانوا تحتها »(١) .

٤ ـ بدن ـ نوع من الوعل ـ وقد تسمت به بطن من كلب وعشيرة من بكر وائل وعشيرة وعلان من مراد . وقد ورد فى كتاب الاشتقاق لابن دريد ذكر عشيرة تدعى وعلة وكذلك فى ياقوت .

٦ ـ الضبع وضبيعة ـ وهو اسم أطلق على عدد من قبائل العرب ومن كناها أم خنور وأم طريق وأم عامر وأم نوفل . ومن كنى الذكر أبو عامر وأبو كلدة وأبو الهنبر . ويجيز الامام الشافعى أكل لحم الضبع إذ أنها ليست عنده من ذوات الناب التى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أكل لحومها . وهو يقول : ما زال لحم الضبع يباع بين الصفا والمروة عن غير نكر(٢) . أما أبوحنيفة

---

(١) الدميرى حياة الحيوان ج ٢ ص ١٢٨

(٢) الدميرى ج٢ ص ٩٨

فقد حرم أكلها وهو مكروه عند مالك .

وفى البيهقى عن عبد الله بن مغفل السلمى قال : قلت يارسول الله ما تقول فى الضبع ؟ قال : لا آكله ، ولا أنهى عنه .

ولعل بعض عشائر العرب قد أحجموا عن أكل الضبع لاعتقادهم أن لها صلة بالآدميين لأنها تحيض كما تحيض أنثى الانسان . أو لعل هذا الاحجام كان متوارثاً منذ قديم الزمان . ومن ثم فهى عادة تشبه العادة المتبعة عند القبائل الطوطمية ومن الشواهد الدالة على أن العرب كانوا يعتقدون بوجود صلة خاصة بين الضبع و بين بعض الرجال ما ذكره الدميرى من أنه كان « فى العرب قوم يقال لهم الضبيعيون لو كان أحدهم فى قفل فيه ألف نفس وجاء الضبع لا يقصد أحداً سواه » ومن الواضح أن هذا الاعتقاد وما يشبهه عريق فى القدم . وقد يجد بعض العلماء فى هذا بقية من الطوطمية .

٧ ـ دب ـ اسم عشيره من أسبع كلاب وعشيرة من بكر وائل . ودب اسم امرأة من هذيل . ولا يزال الدب يوجد فى الجهات الجبلية من أرض هذيل .

٨ ـ ذئب ـ اسم عشيرة من الأزد وسرحان اسم عشيرة من أسبع كلاب و بنو سيد ذكرهم ابن دريد فى ضبة . وذؤيب ذكرهم الجاحظ فى ولد ربيعة نزار وكان العرب يعتقدون أن الرجل منهم إذا علق كعب الذئب الأيمن على رأس رمحه ثم اجتمع عليه جماعة لم يستطيعوا الوصول إليه ، وذلك ولاريب يشبه بعض مظاهر الطوطمية لأن الرجل يعتقد أنه فى حماية طوطمه :

وكانوا يعتقدون أن الذئب يفهم ويتكلم ويحاج ويناظر . فقد قال ابن عبدالبر وغيره أن الذئب كلم من الصحابة ثلاثة رافع بن عمير وسلمة بن الأكوع وأهبان بن أوس الأسلمى . ولذلك تقول العرب هو كذئب اهبان ، وذكر الدميرى

ماروواه الحاكم فى مستدركه إذ قال « بينما راع يرعى بالحرة إذ عدا الذئب على شاة فحال الراعى بينه و بينها فأقعى الذئب على ذنبه وقال ياعبد الله تحول بينى و بين رزق ساقه الله إلى . فقال الرجل واعجبا ذئب يكلمنى . فقال الذئب ألا أخبرك بأعجب منى هذا رسول الله ﷺ بين الحرتين يخبر الناس بأنباء ماقد سبق . فزوى الراعى شياهه إلى زاوية من زوايا المدينة ثم أتى النبى ﷺ فأخبره فقال صدق والذى نفسى بيده »(١)

ومثل هذا الاعتقاد شائع فى كثير من الأمم وهو يرجع ولا ريب إلى عصر سحيق فى القدم ولا أظنه يدل حتما على الطوطمية .

٩ — ثعلب وثعلبة وثعالب — وهى أسماء أطلقت على كثير من العشائر فمن ذلك ثعالب طيء وثعلب اسم عشيرة فى كلب و يطلق ثعال على بعض عشائر طيء وغيرها .

١٠ — ثور — وهو اسم يطلق على قسم من كلب فقد ذكر ابن دريد أن قبائل كلب كانت منقسمة إلى قسمين كلب وثور . وذكر ابن خلكان(٢) ثلاث عشائر تسمت باسم الثور ، وعجل اسم عشيرة فى بكر وائل ، وقد عبد الساميون الشماليون العجل وورد ذكره فى قصة موسى فى التوراة وفى القرآن .

١١ — عنز — اسم قبيلة من وائل ، وقد وجد الهمدانى قبيلة تدعى عنز فى جرش باليمن ، وعنزة وكانت تعبد صنما يقال له سعير .(٣)

١٢ — فهد — وهو نوع من الجدى الحجازى على مايقول ابن دريد وجمعه

---

(١) الدميرى جزء أول ص ٤٧

(٢) ابن خلكان رقم ٢٦٥

(٣) كتاب الأصنام ص ٤١

فهاد ، وقد أطلق على بطن من كعب .

١٣ ـ جعده ـ بطن من كعب بن ربيعه . ويقال انها كلمة يمنية ، ويقول البكرى ان الكبش كان يعبد فى بعض قبائل البربر .

١٤ ـ جحش ـ بطن من العرب .

١٥ ـ كلب وكلاب وكليب ـ وهى أسماء أطلقت على كثير من قبائل العرب ومنها كلب بن ربيعة ومكالب بن ربيعة وكليب بن يربوع وبنو الكلبة والكلبة لقب مية بنت علاج بن شحمة العنبرى وبنوها بنو الكلبة .

وقد نشبت بسبب الكلبة حروب بين بعض قبائل العرب وذلك ظاهر من سياق القصة التى أوردها الجاحظ[١] فى سبب خروج مالك بن فهم بن غنم بن دوس إلى أزد شنوءة من السراة ، فقد كان السبب أن بنى اخته قتلوا كلبة لجارهم وكانوا أعد منه فغضب ومضى وسم النجد الذى هبط فيه نجد الكلبة ، فما كان الرجل ليغضب ويستعد لقتالهم لو لم يكن يعتقد أن الكلبة بمثابة طوطمة ولا نستطيع أن نقيس على ذلك حرب البسوس بين كليب وجساس فلها سبب آخر ولكننا نستطيع أن نقيس عليها حرب الفجار الاولى التى كادت تقع بين كنانة وقيس عيلان بسبب قرد قتله الكنانى فى سوق عكاظ . ففى كلا الحادثين قد يجد أصحاب الطوطمية شيئاً من آثارها رغم ما ذكر نقلة الأخبار من تعليل ورغم ما نعلم من أن العربى كان يستميت فى الذود عما فى حوذته . ويبدو أن العرب كانوا قديماً يعلقون أهمية كبرى على نباح كلاب الحوأب إذ يبدو أنهم كانوا يذهبون إليها للاستخاره والعرافة كما كانوا يفعلون فى زجر الطير وكما كان يفعل الاغريق

(١) الجاحظ كتاب الحيوان ج أول ص ١٥١

فى طلب العرافة من آلهتهم ، فكانت هذه الكلاب إن نبحتهم تشاءموا واقلعوا عن أمرهم و إن لم تنبحهم تفاءلوا ومضوا لشأنهم ، وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام ، ودليلنا على ذلك أن عائشة لما انصرفت فيمن معها إلى البصرة لحضور واقعة الجمل مرت بماء بنى كلاب فعوت كلابهم ، وسمعت عائشة نباح الكلاب فقالت أى ماء هذا فقال السائق لجملها الحوأب فتشاءمت واسترجعت وقالت إنى لهية قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعنده نساؤه ليت شعرى أيتكن تنبحها كلاب الحوأب [١]

١٦ ـ قرد ـ وهو اسم فرع من هزيل وهو الفرع الذى منه عمرو بن معاوية ويظن سمث أن اسمه الحقيق عمرو بن قرد وأنهم ربما كانوا فى الأصل من عبدة القرود ولا يزال القرد يوجد فى أرض هذيل

١٧ ـ نعامة ـ ومن ذلك بنو نعامة وهم بنو عمرو بن أسد

١٨ ـ غراب ـ اسم بطن من فزارة ، وللغربان علاقة بالنخل ذكرها الجاحظ فى كتاب الحيوان [٢] .

١٩ ـ حدأة ـ بطن من مراد .

٢٠ ـ حمامة ـ بنو حمامة بطن ازد .

ويبدو أن كانت الحمامة مقدسه عند الساميين الشماليين ولها علاقه بعبادة الآلهه عشتر أو عشتروث . وقد كشفت لنا الحفريات عن هيكل بناه الكنعانيون فى بيسان بفلسطين وأقاموا فيه صنما للالاهة عشتر وهى تحمل فى

---

(١) مروج الذهب ج ٤ ص ٣٠٥ ، أيضا الطبرى ج ٦ ص ٣١٢٦
(٢) كتاب الحيوان ج ٣ ص ١٤١

احدى يديها حمامة (١) .

وكان الحمام من بين الطيور التى عبد العرب أصنامها فى الجاهليه . وقد أقاموا له صنما فى الكعبه . فقد ذكر ابن هشام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل مكة وقضى طوافه « دعا عثمان بن طلحة فأخذ منه مفتاح الكعبه ففتحت له فدخلها فوجد فيها حمامه من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها(٢) » .

وكان الحمام مقدسا فى مكة فى الجاهليه ولا يزال يضرب المثل فى الأمن بحمام الحرم .

وكان الحمام يستعمل فى العصور القديمة كرمز لتقديس العهود والمواثيق ، وقد كان من بين الطيور التى قربها « ابرام » إلى ربه عندما عاهده كما تحدثنا بذلك التوراة(٣) « وابرام » هو الذى دعى فيما بعد باسم ابراهيم . ومن الأشياء التى نعاها اليهود على السامريين أنهم كانوا من عبدة الحمام ، ولقداسة الحمام كان بعض سكان سوريا لا يأكلونه ولايلمسونه ، فاذا لمس أحدهم حمامة صار نجساً طول يومه(٤) .

٢١ — هوازن - ومفردها هوزن وهو نوع من الطيور كما يقول ابن دريد .

٢٢ — حنش وافعى واراقم وحيـة - قال ابن دريد بنو حنش بطن من الأوس ، وذكر الهمدانى جماعة آخرين هم بنو الافعى ثم الاراقم وهم عشائر من ثعلب ، ثم بنو حية ، وقد ورد فى الأغانى أنهم كانوا ملوك طىء فى أوائل الاسلام

---

(١) J.G. Duncan, Digging Up Biblical History vol. II p 89, 109.

(٢) ابن هشام ص ٨٢١

(٣) سفر التكوين اصحاح ١٥ آية ٩

(٤) انظر Smith, R. S., P. 294.

وقد كان للحية سهم معلى فى الأساطير السامية ، فالحية هى التى اغوت حواء وأخرجت آدم من الجنة ، وكان العرب يعتقدون أن الحيات كانت فى الأصل من الآدميين ثم مسخت كما مسخت القردة من بنى إسرائيل [١]. ولهذا كانوا يعتقدون أنها تعقل وتفهم وقد ظل هذا الاعتقاد إلى ما بعد ظهور الاسلام . فقد روى الحافظ عبد البر أن عقبه بن نافع لما فتح إفريقيه وقف على موضع يقال له القيروان وهو واد كثير الحيات . وقال : يا أهل هذا الوادى إنا حالون إن شاء الله قاطنون ، ثلاث مرات . قال : فما رأينا حجراً ولاشجراً إلا خرج من تحته حية حتى هبطن بطن الوادى ، ثم قال انزلوا باسم الله فاعمروا القيروان

وكانوا يعتقدون أن الشياطين تظهر فى هيئة الحيات ، وقد أورد الدميرى قصة الفتى الذى ذهب إلى منزله فوجد حية فقتلها وركز الرمح بالباب ثم اضطربت عليه فقتلته فجاء أصحابه إلى رسول الله لكى يدعو الله أن يحييه فقال استغفروا ربكم لصاحبكم ثم قال : « إن فى المدينة جنا قد أسلموا فاذا رأيتم منهن شيئا فآذنوه ثلاثة أيام فاذا بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان [٢] »

وكانت الحية تعبد عند الساميين ، وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن عدد من الاصنام على هيئة الافاعى فى المعبد الشمالى الذى أقامه الكنعانيون لعبادة الأفعى بمدينة بيسان بفلسطين [٣] ويرجع تاريخ المعبد إلى زمن تحوتمس الثالث (١٥٠٠ — ١٤٥٠ ق م) .

---

(١) الدميرى جزء اول ص ٣١٩
(٢) الدميرى أول ص ٣١٩
(٣) J. G. Duncan, op. cit., p. 107

و بيسان هى بالعبرية «بيت شان» ، وقد يكون معناها « بيت شعان » أى بيت الثعبان لأن الشين فى العبرية تقابل الثاء فى العربية غالبا ثم ان « شعان » أو سخان هو اسم اله بابلى على هيئة الثعبان (١) وربما كان الكنعانيون هم الذين جلبوا معهم عبادة الحيات والافاعى من بابيلونيا الى فلسطين ، على أنه يحتمل كذلك أن تكون هذه العبادة قد جاءتهم من مصر ، ومهما يكن من أمر فنحن نعلم يقينا أن الاسرائيليين قد عبدوا الافاعى والحيات وأقاموا لها أصناما من نحاس ، وذلك واضح مما ورد فى التوراة فى سفر الملوك الثانى فقدورد فى الاصحاح الثامن عشر أنه لماولى حزقيا بن آحاز ملك يهوذا « أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السوارى وسحق حية النحاس التى عملها موسى لأن بنى اسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها ودعوها نحشتان »

ومن أسماء الحيوان التى تسمى بها العرب أيضاً ضب وعدل (فأر) وقنفذ وجمل وجندب وجراد ويربوع

ولا حاجة بنا إلى الافاضة فى شرح كل هذه الأسماء فقد أوردنا ما فيه الكفاية للدلالة على أن العرب قد تسموا بأسماء كثير من الحيوان وأن ثم صلة وثيقة بين هذه الأسماء و بين كثير من معتقداتهم ، وفى كل هذا قد نجد بعض مظاهر الطوطمية (٢)

وقد وجدنا بعض العشائر الساميه الأخرى قد تسمت كذلك بأسماء الحيوان ، وقد عكف الاستاذ « جرى » Gray على دراسه ماورد منها فى أسفار

---

(١) Ibid p. 108

(٢) لأجل اسماء الحيوان التى كانت تطلق على الالهة عند قدماء العرب أنظر Nielsen ,Handbuch.i, 192.

العهد القديم ووجد أنها تقع فى ثلاث مجموعات تحوى الأولى منها ثلاثة وثلاثين اسماً من أسماء الحيوان وتطلق على أماكن وتحوى الثانيــة أربعة وثلاثين اسماً وتطلق على عشائر وتحوى الثالثة ثلاثة وثلاثين اسماً وتطلق على أفراد(١)

هذا فيما يتعلق بتسمية القبائل والعشائر بأسماء الحيوان عن الساميين

وقد وجد ربرتسن سمث ومدرسته فى هذه التسمية أقوى دليل وأنصع برهان على أن العرب وسائر الساميين كانوا يمارسون الطوطمية قديماً .

ونحن لا نريد أن نتعجل فى الحكم ولا أن نطأ مواقع قدمه على غير هدى فقبل إصدار حكم خطير مثل هذا يجب أن نلج كل باب وأن نستقصى كل احتمال ممكن . والحق أن وجود هذه الأسماء بين القبائل العربية والسامية لا يبرر الجزم بوجود الطوطمية . ذلك لأن عدد هذه الأسماء قليل نسبياً لا يناهز الثلاثين إلى الأربعين . ونحن إن احصينا أسماء القبائل العربية وما يمت إليها من عمائر وبطون وافخاذ وعشائر وفصائل لبلغت عدة مئات(٢) .

ثم إن من تسمى منهم بهذه الأسماء قد يكون فعل ذلك لصفات ملحوظة أو لاعتبارات خاصة أو لظروف معينة . فقد كان الرجل منهم يسمى ولده أسداً أو ليثاً أو نمراً رجاء ان يصير جريئاً كالأسد أو سريع الوثوب كالنمر . وكان الرجل منهم يدعى احياناً ظبيان لسرعة عدوه . وقد يوصف بالحمار لشدة صبره واحتماله وهكذا

ويحدثنا بركهارت أن بدويا سمى ولده كلباً تفاؤلا بكلب كان موجوداً فى الخيمة وقت ولادته .(٣)

---

(١) أنظر G. B. Gray Studies in Hebrew Proper Names, p. 86ff

(٢) أنظر جورجى زيدان أنساب العرب القدماء

(٣) Burckhardt, Notes on the Bedouins and waha 1

وقد ذكر الجاحظ فى كتاب الحيوان أن « العرب إنما كانت تسمى بكلب وحمار وحجر وجمل وحنظلة وقرد على التفاؤل بذلك . وكان الرجل إذا ولدله ذكر خرج يتعرض لزجر الطير والفأل فإن سمع إنساناً يقول حجر أو رأى حجراً سمى ابنه به وتفاءل فيه الشدة والصلابة والبقاء والصبر وأنه يحطم مالق . وكذلك إذا سمع إنساناً يقول ذئب أو رأى ذئباً تأول فيه الفطنة والمكر والكسب وإن كان حماراً تأول فيه طول العمر والوقاحة والقوة والجلد وإن كان كلباً تأول فيه الحراسة واليقظة وبعد الصوت والكسب » .

ونحن نعلم أن العرب كانوا يختارون اسماءهم لارهاب أعدائهم كما كانوا يختارون أسماء غلمائهم لمسرتهم ومسرة ضيوفهم . فقد سئل أبو العرفيش الأعرابى « لم تسمون أبناءكم بشر الأسماء نحو كلب وذئب وعبيدكم بأحسنها نحو مرزوق ورباح . فقال إنما نسمى أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا » .[١]

وهذا هو نفس مالاحظه « نولدكه » ولا ريب عندما راح يؤيد الرأى القائل بأن الأصل فى التسمية بأسماء الحيوان عند العرب إنما يرجع إلى نوع من الشعر الطبيعى « Natural poetry » . فكما أن البدوى راح ينتزع من الطبيعة أخيلته الشعرية كذلك مال إليها يستلهمها أو يستخيرها أسماءه الشخصية . « وإنه لمن الطبيعى حقاً أن يسارع البدوى الذى يعيش فى العراء إلى تسمية أبنائه بوحوش الصحراء . وهو مع هذا لم يختر أفخم الأسماء وأكرمها بل كان يسمى ولده بابشعها وأكرهها أملا فى ان يكون مراً غير سائغ لأعدائه »[٢]

---

(١) الدميرى ج ٢ ص ٢٤٢

(٢) انظر ZDMG, 188, 160.

ومهما يكن من أمر فالنتيجة التى وصلنا إليها بعد كثير من البحث والاستقصاء هى أننا لا نستطيع ان نوافق على قول ربرتسن سمث ومدرسته بأن تسمية بعض قبائل العرب وغيرهم من الساميين بأسماء الحيوان هى دليل على انهم كانوا يمارسون الطوطمية .

نعم إننا لا ننكر أننا نجد فى هذه التسمية وفى علاقه الساميين بالحيوان بعض مظاهر تشبه تلك المتفشية بين الشعوب الطوطمية ولكن ذلك لا يستلزم انها ترجع قطعاً إلى اصل طوطمى .

(٥)

الطوطمية وعبادة الحيوان عند الساميين

يرى أنصار الطوطمية فى تقديس الساميين لبعض أنواع الحيوان وتحريم لحومها دليلا آخر على أنهم مارسوا الطوطمية . وهم يعتمدون فى تأييد مذهبهم على ما ورد فى الآداب السامية من إشارات لعبادة الحيوان .

ونحن لا ننكر أن الساميين كـكل الأمم البدائية الأخرى كانوا يعتقدون أن ثم صلة وثيقة بينهم و بين الحيوان . وقد أشرنا إلى شيء من هذا آنفاً . ولـكن الذى ننـكره هو إرجاع ذلك إلى أن الأصل فى نظام العشيرة السامية كان النظام الطوطمى . فنحن نعلم أن البدوى لطول ممارسته عيشة الصحراء صار يستأنس بوحوشها و بهائمها حتى غدا يخيل إليه أن وحوش الضحراء أقرب إليه من جميع الـكائنات الأخرى ، حتى من الانسان نفسه .

عوى الذئب فاستأنست بالذئب إذ عوى   وصوت إنسان فـكدت أطير

وهو من أجل هذا كان يسكن إليها و يطمئن لها و يعتقد أن لها روحا كروحه ، ونفساً كنفسه وأحيانا كان يخشاها و يرهبها و يخاف نقمتها . وقد وجدنا صدى ذلك كله فى التوراة .

فقد ورد فى سفر الأمثال « الصديق يراعى نفس بهيمته » [١] . وفى سفر اللاويين « و إذا أمات أحد إنسانا فانه يقتل . ومن أمات بهيمة يعوض عنها

---

(١) سفر الأمثال اصحاح ١٢ آية ١٠

نفساً بنفس »(١) . وكانوا يعتبرونها مسئولة أمام القانون كالانسان (٢) . فهى تطالب بالدية وتعاقب كما يعاقب الانسان . فمن ذلك ما ورد فى سفر التكوين « وأطلب أنا دمكم لأنفسكم فقط من يد كل حيوان أطلبه ومن يد الانسان أطلب نفس الانسان »(٣) . وما ورد فى سفر الخروج « وإذا نطح ثور رجلا أو امرأة فمات يرجم الثور ولا يؤكل لحمه وأما صاحب الثور فيكون بريئاً »(٤) وكان إذا وضعت عليها فدية يجب أن تفتدى نفسها وتدفع كل ما يوضع عليها . فقد ورد فى سفر الخروج أيضا أن الثور « إن وضعت عليه فدية يدفع فداء نفسه وكل ما يوضع عليه . أو إذا نطح ابنا أو نطح ابنة فبحسب هذا الحكم يفعل به »(٥) وهى تعاقب على الزنا كالانسان فمن ذلك ما ورد فى سفر اللاويين « وإذا جعل رجل مضجعه مع بهيمة فانه يقتل والبهيمة تميتونها . وإذا اقتربت امرأة إلى بهيمة لنزائها تميت المرأة والبهيمة إنهما يقتلان ودمهما عليهما »(٦) وكانوا يعقدون معهما العهود والمواثيق كما كانوا يعقدونها مع الانسان ومن ذلك ما ورد فى سفر التكوين « وها أنا أقيم ميثاقى معكم ومع نسلكم من بعدكم ومع كل ذوات الأنفس الحية التى معكم الطيور والبهائم وكل وحوش الأرض التى معكم ، هذه علامة الميثاق الذى أنا واضعه بينى وبينكم وبين كل ذوات الأنفس الحية التى معكم إلى أجيال الدهر »(٧) ، وما ورد فى سفر هوشع « وأقطع لهم عهدا فى ذلك

---

(١) سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آيه ١٧ ، و١٨ .
(٢) انظر المسئولية والجزاء للدكتور على عبد الواحد وافى ص ١٢ ــ ٣١
(٣) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٥
(٤) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٢٨ .
(٥) سفر الخروج اصحاح ٢١ آية ٣٠ ، ٣١
(٦) سفر اللاويين اصحاح ٢٠ آية ١٥-١٦
(٧) سفر التكوين اصحاح ٩ آية ٩ ــ ١٢ .

اليوم مع حيوان البرية وطيور السماء ودبابات الأرض »(١) .

وقد ذكرنا آنفاً أن العرب كانوا يعتقدون أن لبعض أنواع الحيوان قوة خفية وأنها قادرة على النفع والأذى والبطش والانتقام . وأن بعضها كان يرى ويسمع ويعقل ويفهم وينطق ويتكلم ، وقد أوردنا أمثلة من ذلك فيما سبق ونضيف إلى هذا ما ورد فى الصحيحين وسنن أبى داود والترمذى عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فانها رأت ملكا ، وإذا سمعتم نهاق الحمير فتعوذوا بالله من الشيطان فانها رأت شيطانا »(٢)

أما من حيث عبادة الحيوان فليس لدينا دليل قاطع على أن الساميين عبدوها كما كان يفعل قدماء المصريين . وكل ما هنالك أنهم عبدوا أصناما وتماثيل على هيئة الحيوان ، وفى رأيى أن ما وردت الاشارة إليه فى التوراة من تسمية بعض الأماكن بأسماء الحيوان لا ينهض دليلا على أنها كانت مراكز لعبادتها قديماً كما زعم بعض العلماء(٣) .

ونحن نعلم يقيناً أن قدماء العرب قد عبدوا أصناما على هيئة الحيوان وقد أشار القرآن إلى ذلك فى قوله تعالى « ويغوث ويعوق ونسرا » وقد ذكر الزمخشرى فى تفسيره أن يغوث كان على هيئة الأسد ويعوق على هيئة الحصان ونسرا على صورة النسر

وكان يغوث يعبد فى قريش وبه تسمت ، كما كان يعبد فى أماكن أخرى ، فقد ذكر ابن هشام وياقوت (٤) أنه كان يعبد فى مذحج وكان مقره فى جرش ، وهى

---

(١) سفر هوشع اصحاح ٢ آية ٢٠
(٢) الدميرى حياة الحيوان ج أول ص ٣٨٧
(٣) قارن Bertholets, op. cit. P. III ff.
(٤) ياقوت معجم البلدان ج ٤ ص ١٠٢٢ . وابن هشام ص ١١٨ .

بلدة بشمال اليمن على رأس بيشه تبعا للهمدانى [١] . وأنه كان يسكنها عدد من قبائل اليمن المختلطة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، و يقول الطابرى فى تفسيره كان يغوث لبنى غطيف من مراد بالجرف من سبأ [٢] وقد وقعت حروب بين بعض قبائل اليمن لاقتناء ذلك الصنم كان من بينها واقعة رزم بين بنى الحارث وهمدان ومعهم سدنة الصنم من جهة و بين مراد من جهة أخرى [٣] و إلى هذه الواقعة أشار الشاعر بقوله :

وسار بنا يغوث إلى مراد   فناجزناهم حتى الصباح

و يقول ابن الكلبي [٤] إن موضعه كان بأكمة باليمن يقال لها مذحج ، وكانت تعبده مذحج ومن والاها ، ومما قدمنا يتضح لأول وهلة أن عبادة الأسد كانت شائعة فى نجران وشمال اليمن وأن لها اتصالا وثيقا بالقبائل التى تسمت بالأسد.

و يرى ولهوزن Wellhausen [٥] أن يغوث ليس الاسم الحقيقى لهذا الصنم بل هو كنيته . وأن ارتباط هذه الكنية بصنم على هيئة الأسد هو دليل على أن هذه الكنية تخفى وراءها اسم اله قديم جدا قد يكون من أصل حامى

أما يعوق وهو صنم على صورة الحصان فكانت تعبده همدان ومن والاها من أرض اليمن [٦] وكان مقره بقرية يقال لها خيوان من صنعاء على ليلتين مما يلى مكة . ولم يسمع ابن الكلبي لهمدان ولا لغيرها فيه شعراً ولم يسمع أنها سمت به

---

(١) الهمدانى صفة جزيرة العرب ص ١١٨
(٢) تفسير الطبرى ج ٢٩ ص ٦٢ طبعة بولاق .
(٣) ياقوت معجم البلدان ج ٢/ص ٧٧٦ . ج ٤ ص ١٠٢٢
(٤) كتاب الأصنام لابن الكلبي طبعة زكى باشا ص ١٠
(٥) قارن Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 22.
(٦) ابن الكلبي كتاب الاصنام ص ٥٧

ولا غيرها من العرب . وهو يعلل لذلك بقرب همدان من صنعاء واختلاطهم بحمير وتهودهم أيام تهود ذونواس .

ويبدو أن عبادة الخيل كانت تمارس كذلك فى البحرين أيام أن كانت تحت حكم الفرس . فقد ذكر البلاذرى أنه كان فى أرض البحرين خلق كثير من العرب من عبدالقيس وبكر بن وائل وتميم مقيمين فى باديتها . وكان عليهم من قبل الفرس عامل يدعى المنذر بن ساوى وهو أحد بنى عبدالله بن زيد المعروف بالأسبذى . «ويقال إنه نسب إلى الاسبذيين وهم قوم يعبدون الخيل بالبحرين»(١) فان صح هذا فربما كانت عبادة الخيل قد دخلت إلى جزيرة العرب من فارس . وقد لاحظ ياقوت أن كلمة الاسبذيين هى كلمة فارسية مشتقة من أسب أى الحصان

على أن عدم وجود شاهد على أن قبائل العرب قد تسمت باسم من أسماء الخيل هو أمر غريب فى حد ذاته . إذ ذلك ما يجب أن يتوقعه أصحاب نظرية الطوطمية لأن الحصان لم يدخل فى جزيرة إلا فى وقت حديث نسبيا أى فى وقت متأخر بكثير عن الزمن الذى تكونت فيه العشائر الطوطمية إن كان ذلك قد حدث .

ولا نستطيع أن نستدل من وجود اسم مثل زيد الخيل على أن بعض قبائل العرب قد تسمت بأسماء الخيل . فنحن نعلم أن زيد الخيل رجل من أشراف طىء وأن اسمه كان فى الأصل زيد مناة وانه سمى زيد الخيل لكثرة خيله وولعه بها . وأن النبى صلى الله عليه وسلم سماه زيد الخير . ونحن نعلم فوق هذا أنه وقومه كانوا يعبدون الإبل لا الخيل ، وذلك صريح من راية الأغانى ، فقد روى أبو على

---

(١) فتوح البلدان للبلاذرى ص ٧٨

الأصفهانى أن زيد الخيل بن مهلهل وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه زيد بن سدوس النبهانى وقبيصة بن الأسود بن عامر وغيرهما من رجال طيء « فأناخوا ركابهم بباب المسجد ودخلوا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فلما رآهم قال أنى خير لكم من العزى ومما حازت مناع من كل ضارغير يفاع ومن الجمل الأسود الذى تعبدونه من دون الله عز وجل » (١)

وصريح من هذا أن طيئا كانت تعبد جملا أسود ، وإذا أضفنا إلى ذلك ماذكره ابن الكلبى من أنه كان لطيء صنم يقال له الفلس وأنه كان على أنف أحمر فى وسط جبلهم الذى يقال له أرجأ كانت النتيجة التى يجب أن نصل إليها هى أن الفلس كان صنما على هيئة جمل أسود وأنه قد تآكل بفعل المؤثرات الجوية حتى كان يبدو للرائى « كأنه تمثال انسان » (٢)

وأما نسر فكان بموضع من أرض سبأ يقال له بلخع ، وقد عبدته حمير ومن والاها ولم يسمع ابن الكلبى له ذكراً فى أشعار حمير ولا أشعار أحد من العرب ولم يسمع حمير سمت به أحدا ، وهو يعلل لذلك بانتقال حمير أيام تبع عن عبادة الأصنام إلى اليهودية ، وهذا تعليل معقول يصح معه أن تكون العرب قد تسمت قديماً باسم من أسماء النسر فعلا ولكن هذه التسمية قد ضاعت فى مجاهل الزمن ولم يصل إلى ابن الكلبى ولا الينا شيء منها

وقد ورد اسم نسر فى النقوش القتبانية التى نشرها رودوكناكس

---

(١) انظر الأغانى ج ١٦ ص ٤٨ :

(٢) ابن الكلبى كتاب الأصنام ص ٥٩

وذكر Rhodokanakis (١) وذكر ولهوزن Wellhausen (٢) أن العبارة الآتيـة قد وردت فى النقوش السبئية وهى «النسر الشرقى والغربى» وهو يرى أنها تشير إلى مجموعة الكواكب القريبة من المجرة أى أن عبادة النسر هنا لها اتصال بالكواكب

هذا وقد أورد ياقوت أبياتا نسبها إلى الأخطل واقترن فيها اسم نسر بالعزى وهذا نصها :

أما ودماء مائرات تخالهـا على قنة العزى و بالنسر عندما

وما سبح الرهبان فى كل بيعة أبيل الأبيلين المسيح بن مريما

لقد ذاق منا عامر يوم لعلع حساما إذا ماهز بالكف صمّما

والصحيح ماحققه زكى باشا من أن هذه الأبيات لعمرو بن عبـد الجن كما ورد فى اللسان (٣) وفى الطبرى (٤) .

وقد ذكرنا من قبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل الكعبة بعد الفتح وجد فيها حمامة من عيدان فكسرها بيده ثم طرحها

هذا من حيث عبادة الحيوان فى جزيرة العرب ، وقبل أن نترك هذه النقطة يجمل بنا أن نقول كلمة قصيرة عن الآلهة التى ورد ذكرها فى النقوش المعينيـة والقتبانية لأهميتها فى دحض نظرية الطوطمية ، وسأراعى فى ذلك الايجاز مااستطعت . والحق أن مجموع أسماء الآلهة التى ورد ذكرها فى نقوش جزيرة العرب

---

(١) Katabanische Texte, Wien, I, 1919, p. 58 and 122.

(٢) Wellhausen, Reste Arabische Heidentums, p. 23.

(٣) لسان العرب ج ١٣ ص ٦ .

(٤) الطبرى جزء أول ص ٩٧١ .

وغيرها من المصادر تبلغ أكثر من مائة (١) ولكن تمحيص هذه الأسماء وتحليلها تحليلا علميا دقيقا قد دل على أن معظمها نعوت وكنى تخفى وراءها الأسماء الحقيقية لتلك الآلهة وقد اعترف كل من رودوكناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen بعجزهما فى معظم الأحيان عن ضبط نطق هذه الأسماء لأنها وردت فى تلك النقوش مكتوبة بالسواكن دون حركات

وقد عكف ولهوزن Wellhausen ورودوكناكس Rhodokanakis ونيلسن Nielsen على دراسة أسماء هذه الالهة ، وبدأ نيلسن بالشمس وهو يقول إن المعينين كانوا يعتقدون أنها إلاهة لا إله وأنها تمثل الشمس أو بعبارة أدق هى الشمس مؤلهة وهى فضلا على ذلك ترمز إلى الأمومة ، ويرتبط بعبادة شمس عبادة إله آخر يدعى سن أو ود وهو الاله القمر أو هو القمر مرفوعا إلى مقام الربوبية وهو أكبر الآلهة جميعا ، وهو فضلا على ذلك رمز الأبوة ويعرف هذا الإله أيضا باسم ود ، والثالث لهذين الاثنين إله يدعى عثتر وهو كوكب الزهرة وكان العرب يعتقدون أنه ولد الإلهين سن وشمس ممثلا فى الزهرة

ومن ثم ترى أن أقدم ثالوث عبده العرب فى رأى نيلسن هو ذلك الثالوث الكوكبى ، وهو يرى أن هذه الآلهة الثلاثة هى الأصل وأن كثيرا من الآلهة الأخرى مشتق منها إذ أن هذه الآلهة كانت تسمى بأسماء شتى أو بعبارة أدق كانت تنعت بصفات كثيرة أو يكنى عنها ببعض الأسماء ، ومن ثم تعددت الآلهة وكثرت

---

(١) D. Nielsen. Handbuch der Altarabischen Altertumskunde, Bd. I, Kopenhagen, 1927, p. 188.

أسماؤها فى النقوش التى تحدرت إلينا [1] . فهو يعتقد مثلا أن الاله ود هو نفس الاله سن إله القمر وما « ود » إلا نعت من نعوته . وكذلك اللات والعزى هما نعتان للالهة شمس .

وهذا تفسير معقول ونحن نوافق عليه إذ له فى العربية أشباه ونظائر . فالعرب كانوا يكنون عن الشىء وكانوا يدلون عليه بصفة من الصفات . وقد تغلب هذه الصفة عليه فلا يعرف إلا بها . ثم إننا معشر المسلمين نطلق على الذات العلية اسم « الله » وهو اسم واحد . ومع ذلك فلله الأسماء الحسنى وهى تسعة وتسعون وما هى فى الحقيقة بأسماء إن هى إلا صفات قائمة بالذات .

ولكن بارتون Barton لا يوافق على ما ذهب إليه نيلسن من أن هذا الثالوث الكوكبى — شمس وسن وعثتر — هو أقدم ما عبد العرب . وهو يقول إن الشواهد لا تزكى هذا الرأى ولا تؤيده إذ المعروف أن عبادة الآلهة الأرضية سابقة على عبادة الأجرام السماوية كما أثبت ذلك برستد Breasted بما استنبطه من عبادة قدماء المصريين . فديانة قدماء المصريين قد بدأت بعبادة آلهة أرضية فى صورة الحيوان ثم تطورت فكرة العبادة فصارت هذه الآلهة تعبد فى صورة إنسان ثم طفق المصريون يربطون هذه العبادة بالشمس وغدوا يظنون أن بعض هذه الآلهة هى والشمس شىء واحد .

ثم إننا إذا ولينا وجهنا شطر النقوش المعينية — وهى أقدم النقوش التى تحدرت الينا — وجدنا ثم ثلاثة آلهة تذكر دائما بهذا الترتيب :

عثتر — ود — نكرخ !

---

(١) قارن Barton G. A., Semitic and Hamitic Origins, p. 203

فلما انساب المعينيون إلى شمال جزيرة العرب خلفوا هناك طابعهم الذى لا ينمحى كما يظهر ذلك من النقوش الثمودية [١] . فقد وجدنا فى هذه النقوش أن تلك الآلهة المعينية الثلاثة تذكر كذلك على هذا الترتيب دون تغيير أو تحوير [٢] ومن اضطراد هذا الترتيب يتضح أن عثتر لابد أن كان كبير هذا الثالوث فى مرحلة قديمة أى قبل أن يصبح ود كبير الآلهة وقبـل أن يطلقوا عليه اسم « أب » وقبـل أن يسموا أنفسهم « أبناء ود » [٣] . فـكل ذلك جاء فى مرحلة متأخرة بعد أن دخلت عبادة الـكواكب الى جزيرة العرب ، و بعد أن شرع المعينيون يربطون آلهتهم الأرضية بالأجرام السماوية و بعد أن صار ود يمثل الاله سن اله القمر . ودليلنا على ذلك أن عثتر كان يعبد فى الأصل لا بوصفه اله الزهرة بل بوصفه الها أرضياً ، إله سقى النخل وجنى الثمار ، إله الخصب والنتاج . وهذا ظاهر مما ورد فى النقوش المعينية من القاب ونعوت كان يوصف بها فمن ذلك

---

(١) الرأى الذى عليه الجمهور هو أن النقوش الثمودية مكتوبة بخط المسند الذى حمله المعينيون معهم لما هاجروا إلى الشمال واستقروا بديدان أى العلا وأسسوا دولة شمالية لـكن جرمه Grimme يخالف جمهور العلماء ويقول إن الخط الثمودى يحوى طرازا قديما من الحروف أقرب إلى خط طور سيناء القديم منه إلى المسند . وعلى هذا فلابد أن يكون الخط الثمودى هو الاصل الذى تحدر منه الخط المسند . ولـكن العلماء لم يقبلوا هذه النظرية لعجز جرمه عن إقناعهم بوجود مثل ذلك الطراز الثمودى القديم . وفى رأيهم أن الشبه الذى يلاحظ بين الخط الثمودى وخط طور سينا الاصلى إنما جاء عرضا وبطريق المصادفة انظر See F. V. Winnett, A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions.

(٢) See, e. g. Hal. 255, and Eut. 22 (e. g. in Hommel's Chrestomathie) and Gl. 1150 in Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsudarabischen, Wieu II 1917, p. 54

(٣) Nielsen. p. 217.

مثلا أن عثتر كان يدعى « واهب الماء » و « جانى الثمار » أو « جامع الحصاد »[١] ومن ثم يتبين لنا أن عثتر هو من أقدم الآلهة التى عبدت فى جزيرة العرب بوصفه اله السقى والماء والنخل والتمر والخصب والنتاج . وقد انتقلت عبادته من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامى كما سنبين ذلك فيما يلى .

أما فكرة ارتباط عثتر بالزهرة وانه يمثل ذلك الكوكب فربما كانت فكرة متأخرة نوعا ما جاءت تحت تأثير البابليين ، فقد كان جنوب جزيرة العرب بمثابة جسر تعبر عليه الحضارتان المصرية والبابلية منذ عصور ماقبل التاريخ ، وكان البابليون يعبدون إلاهة تسمى أشدر «عشدر» وقد قرنوا عبادة هذه الإلاهة بالزهرة قبل سنة ٢٠٠٠ ق . م[٢] ولعل المعينين قد أخذوا عبادة الزهرة فيما أخذوا عن البابليين ثم ربطوا عبادة هذا الكوكب باسم الاههم عثتر لتقارب الأسمين ، أو لعل عثتر قد رحل فى الأصل من جزيرة العرب مع الساميين القدماء إلى بابلونيا بوصفه اله الخصب والنتاج ثم عاد ثانيا إلى جنوب الجزيرة بعد أن تغيرت عبادته فى بابلونيا إلى كوكب الزهرة تحت تأثير الصومريين ، ودليلنا على ذلك ماذكره همل وسيس من أن عبادة الكواكب والأجرام السماوية لابد أن وردت من بابليونيا إلى جنوب جزيرة العرب وأن ماذكر من أسمائها وصفاتها فى النقوش الجنوبية إنما هو مشتق من أصل بابلى صومرى ، والنتيجة التى وصل اليها «سيس» هى أن عبادة الأجرام السماوية كانت عبادة دخيلة على العرب والساميين الغربيين وأنها لابد أن كانت نوعا قديما من العبادة البابلية وأنها دخلت إلى جزيرة العرب عن طريق « أور » ثم الى كنعان بعد ذلك بزمن طويل

---

(١) قارن Fell, ZDMG. 54, 1900, p. 233-238.

(٢) Barton, Royal Inscriptions of Sumer and Akkad 1929 p. 238

حيث أصبح بعل — إله الكنعانيين القديم — يمثل الشمس وأصبحت عشتروث «عشتر أو عثتر» تمثل القمر [١]

لكن نيلسن يجحد هـذا الرأى بشدة فى مؤلفه الأخير [٢] فقـد راح يدلل بالشواهد العلمية الغزيرة على أن ديانة العرب القديمة هى أم الديانات السامية الأخرى وأنها كانت فى الأصل ديانة طبيعية قائمة على عبادة الكواكب والاجرام السماوية ، وأن أقدم ثالوث كوكبى عبده العرب هو القمر (الاله سن أو ود) والشمس (الالاهة شمس) والزهرة (عثتر) وهو يرى أن هذا الثالوث الكوكبى تمثل الأب والأم والابن [٣]. فلما انتقلت هذه الآلهة الكوكبية من جزيرة العرب إلى جميع أنحاء العالم السامى تأثرت هناك بمؤثرات خارجية وعوامل أجنبية غيرت من صفاتها وطبيعتها ونعوتها ووظائفها ففى بابيلونيا مثلا اختلطت الديانة العربية السامية بالعناصر الصومرية وما شاكلها من العناصر غير السامية وتسبب عن ذلك أن أصبح القمر والشمس والزهرة تمثل ذوات الهية تختلف عن تلك التى كانت تمثلها فى الديانة العربية الخالصة التى تمثل الديانة السامية الأصلية فمن ذلك مثلا ان أخذت الالاهة « شمس » تحتل مقام الصدارة فى بابيلونيا وأصبحت أكثر أهمية وأرفع شأنا من القمر (الاله سن أو ود) وغدت تعتبر «إلها» لا « الاهة » ويشار إليها بالتذكير لا بالتأنيث [٤]

أما عثتر أو الزهرة الذى كان يعتبر ابنا للقمر والشمس (أى للاله ود والالهة

---

(١) Sayce, The Religions of Egypt and Babylonia, p. 482.

(٢) Nielsen, Der Dreieinige Gott, II. 1942.

(٣) Ibid p. 8, 96 ff.

(٤) Ibid p. 47 ff.

شمس) فى الثالوث العربى القديم فقد تغيرت كذلك صورته فى بابيلونيا تحت تأثير العناصر الدينية الأجنبية فى تلك البلاد وصار يحتل المكانة التى كانت تشغلها «شمس» وأصبح يرمز إلى الأمومة ويشار إليه بالتأنيث أى أن طبيعة « عثتر» قد تغير من التذكير إلى التأنيث فى بابيلونيا وأصبحت عثتر أو عشتر هى الالهة الأم الهة الخصب والنتاج . وأما القمر — الاله سن — فقد بقى مذكراً ولكنه فقد مكانته بوصفه إله الزرع والنبات .

وقد حدث مثل هذا التحول أيضاً فى كنعان وفينيقية تحت تأثير البابليين فأصبحت الآلهة شمس تعبد هناك بوصفها إلها مذكراً لا آلهة مؤنثة وعثتر بوصفه مؤنثاً لا مذكرا . وصارا يعبدان على أنهما إلهان يمثلان الخصب والزراعة لا أنهما إلهان كوكبيان .

ويبدو أن الذى ساعد على ذلك التغير من الطبيعة الكوكبية إلى الطبيعة الأرضية هو ماحدث فى جزيرة العرب نفسها ، فقد وجدنا تلك الآلهه الكوكبيه قد شرعت تفقد بالتدريج صفتها النجميه وعلاقتها بالسماء وأصبح الاله القمر (ود) هو إله الريح والمطر والالاهة شمس إلاهة الأرض والخصوبه والاله عثتر أو الزهرة هو اله الزرع والنبع ، وأصبح عثتر هو عين الاله تموز و بعل وادونيس أى أن كل هذه نعوت لاله واحد هو عثتر[1] . وصار عثتر يمثل طبيعة ثنائية فهو إله النبع وماء المطر وما ينتج عنهما من نبات وزرع وهو كذلك إله الجفاف فى الصيف وسنزيد فى شرح ذلك بعد قليل .

ويرى نيلسن أن الآلهة الطبيعيه المتصلة بالأرض وخصوبتها عند الساميين الغربيين لم تكن آلهة منفصلة بل هى صفات قائمه بذات إله واحد هو الاله

---

(١) Ibid, p. 55 ff.

العربى القديم الممثل فى كوكب القمر والذى كان يدعى تارة « إلو » Ilu وتارة « ودا »[١] وأخرى « أبا » .

ومهما يكن من أمر فنى أقدم النقوش السبئية نجد ثلاثة آلهة رئيسية أيضاوهى المقاه — وعثتر — وشمس[٢]

والمقاة هو أكثرها ذيوعا وذكراً فى تلك النقوش وكان بيته أكبر من بيوت الآلهة الأخرى . ولم يرد ذكره فى كتاب الأصنام لابن الكلبى . ويرى نيلسون أن المقاه هو اسم للإله سن اله القمر عند البابليين الذى صار كذلك أكبر الالهة فى جزيرة العرب . وقد اكتشف هيكله حديثا فى حضرموت[٣] .

ولا ريب فى أن عبادة المقاة هى أحدث من عبادة عثتر . ويظن مورتمان Mordtimann أن الآلهة الثلاثة عثتر والمقاه وشمس تؤلف ثالوثا عند السبئيين يشبه الثالوث المكون من عثتر وود ونكرح عند المعينيين[٤] .

وقد وجدنا اسم الاله عثتر كذلك فى النقوش القتبانية مقرونا باسم الالهين عمّ Amm وشمس . ووجدنا اسم عثتر يذكر أولا فى بعض هذه النقوش[٥] على الرغم من أن الاله عم Amm صار فيما بعد أكبر الالهة عند القتبانيين إذ كانوا يدعون أنفسهم «بنى عم» كما كان السبئيون يدعون أنفسهم « بنى المقاه » والمعينيون « بنى ود » .

وكان «عم» يعبد فى جزيرة العرب قبل أن كتبت النقوش القتبانية بقرون

---

(١) ibid.p. 97 ff.

(٢) CIS. pts. 4, Tom I No 74.

(٣) Caton-Thompson, The Moon Temple.

(٤) Nielsen. p. 199.

(٥) Nielsen, Neue Katabanische Inschriften, pp. 249, 263, 274, 281.

عديدة فقد حمل العموريون أو الأموريون Amorites عبادته معهم إلى بابلونيا وفلسطين فى نهاية الألف الثالث قبل الميلاد إذ المتفق عليه بين العلماء أن العموريين هم الذين أسسوا أسرة حمورابى أو عمورابى ببابلونيا فى سنة ٢١٠٠ ق م[١] وقد كانت عثتر معروفة كذلك لحمورابى[٢]

وقد ذاعت عبادة عثتر فى جميع أنحاء العالم السامى تحت أسماء مختلفة . فقد حمل الساميون «العرب» عبادته معهم إلى مصر فى عصور ماقبل التاريخ أى فى حدود الألف الخامس قبل الميلاد (نحو ٤٤٠٠ ق . م) وكان يعبد فى مصر باسم « أسر » أو عسر أو عثر أى اسيريس Osiris . ومعظم علماء المصريات المحدثون مجمعون على أن اسيريس من أصل سامى . ثم عبد كإلاهة باسم اسة أوعسة أوعثة وأصلها عثتر وهى ايزيس Isis والتاء الأخيرة للتأنيث وقد سقطت الراء بعد ادغامها فى التاء ومثل هذا كثير فى اللغة المصرية . وكان كلاهما يعبد أحيانا بوصفه الها للخصب والماء[٣]

وقد حمل العقاديون أو الاكاديون Akkadians عبادة عثتر إلى بابلونيا فى العصور القديمة . وكان يعبد هناك تحت اسم Ashtar و Ashdar عشتر أو عشدر وهى إلاهة لا إله . وقد ورد ذكرها فى اسمى ملكين من ملوك كيش القدماء وهما Ashdar Muti[٤] أشدر موتى و Enbi Ashdar[٥] انبى أشدر ثم

---

(١) هذا تبعا للتاريخ الطويل أما سدنى سمث فيرى أنها قامت بعد ذلك بنحو قرنين انظر كتابه Alalakh, 1940 .

(٢) قارن King's Letters and Inscriptions of Hammurabi, No. 66.

(٣) Breasted, The Development of Religious Thoughts in Ancient Egypt.

(٤) Barton, Royal Inscriptions, p. 352, 353.

(٥) Ibid, p. 6, 7.

حرف اسمها فى بابلونيا الى Ishtar وقد شاع هذا الاسم إلى آخر أيام البابليين والأشوريين . وقد عبدت كذلك كآله للجنى والحصاد فى زمن جوديا Gudea ملك سومر أى فى أواخر الألف الثالث قبل الميلاد . وكانت تدعى عند الفينيقيين باسم Ashtart عشترة وعنهم أخذها الأغريق وسموها Astarte أما العبرانيون فقد حرفوا الاسم إلى Ashtoreth عشتورث . وقد ورد الاسم فى سفر الملوك الثانى فى الاصحاح الثالث والعشرين (آية ١٣) وفى مؤاب (البلقاء) اندمجت عبادتها فى عبادة شمش Chemosh[١] وقد وردت فى حجر مؤاب باسم Ashtar عشتر . أما فى كنعان فقد وجدناها تعرف باسمين Ashtaroth عشتروث و Asherah وعشيره[٢] . وقد ورد الاسمان فى ألواح تل العمارنة واستعمل نفس الرمز البابلى فى كتابة الاسمين إذ كان يعبدها فى ذلك الوقت قوم يدعون بنى عبد العشيره[٣] . وكانت عشتروث عند الكنعانيين إلاهة الكوكب الليلى « لزهرة » ويقول البريت Albright انها لابد أن كانت فى الاصل هى نفس الآله عشتر Ashtar إله كوكب الصباح المعروف لدينا فى نقوش مؤاب « البلقاء » واوكارت Ugarit أى رأس شمرا

أما عشيرة فكانت عند الكنعانيين إلاهة الماء أو البحر . وقد ورد ذكرها فى ألواح راس شمرا Ugarit وهى تدعى هناك « عشيرة يمى » Athiratu-Yammi

---

(١) Cook, North Semtic Inscriptions, p. 1. ff.

(٢) Albright, Archeology and the Religion of Israel, 1942, p. 74 ff.

(٣) قارن JBL. Vol. X, p. 82.

وهى مشتقة من Athar «عثر» أى مشى فيكون معنى « عثيرة يمى » التى تمشى على الماء أو خواضة الماء ونلاحظ هنا أن الجزء الأول من الاسم الذى ورد فى ألواح رأس شمرا يشبه الاسم الذى ورد فى بعض النقوش القتبانيـة كما نوهنا بذلك آنفا فكلاهما يستعمل الثاء لا الشين والثاء هى الاصل كما سنبين ذلك فيما يلى وعلى هذا فلفظ عشـيرة قد يكون لغة فى عثيرة وقد يكون اسما دخيلا على جزيرة العرب دخل إليها مع عبادة هذه الإلاهة ويبدو أن البابليين كانوا يعتبرونها كذلك دخيله عليهم وأنها وردتهم من الساميين القاطنين إلى الغرب منهم (١) ونحن نعلم أن العرب عبدوا عشيرة وسموا بها فقالوا عبد العشيرة .

وقد عبدت عشيرة أيضاً فى «صور» فى القرن الخامس عشر قبل الميـلاد وكانت ا كبر الالهة وكانوا يطلقون عليها اسم Qùdshu قدشو أى قدوسـة او المقدسة . فى قصة «كرت » المنقوشة على الواح رأس شمرا نجد العبارة الآتية Liqudshi atirtu Surrima « لقد شى عثيرة صور يما» أى لقد سبه عشترة الصوريين . وكانت تدعى فى هذه الألواح أيضاً Qâniyatu elima (قانية اليم) أى خالقة الآلهة . وكانت عبـادة عشتر أو عشيرة متصلة كل الاتصـال بالماء والخصب والنتاج والنسل عند جميع الشعوب السامية وهى كذلك تمثل الأمومة عندهم (٢) .

وقد ذكرنا آنفاً أن عشتر كان إله سقى النخل والخصب والنتاج فى ديانة العرب القديمة . ويبدو أن عشتر وعشيرة هما اسمان مترادفان يدلان على شىء واحد

---

(١) Lods, Israel p 134.

(٢) Albright. Archaeology and the Religion of Israel, p. 75.

كما يظهر ذلك من ألواح تل العمارنة . وقد ورد كذلك اسم عشيرة فى التوراة مرادفا لاسم عثتر[١] . وحرف اسم عثتر فى الحبشة إلى Astar « عستر » ومن هنا كان لفظ عستر معناه « الاله » فى النقوش الحبشية[٢] .

وكان عثتر يعبد فى صيغة المذكر فى جزيرة العرب وفى بابلونيا فى بادىء الأمر ولكنه صار يعبد بعد ذلك فى صورة إلاهة لا إله ولو أن اللفظ ظل مذكراً لا ينتهى بعلامة التأنيث إلا فى كنعان . وقد انتشرت عبادتها بهذا الوصف المؤنث فى جميع أنحاء العالم السامى حتى وجدنا صدى ذلك فى نقش من نقوش جزيرة العرب نفسها نشر بالمجلة الاسيوية[٣] ونقله بارتون فى كتابه « أصول الساميين والحاميين »

وقد ربط الكنعانيون عبادة عثتر وعشيرة وعناة بعبادة الاله بعل وصاروا يعدونه زوجاً لتلك الإلاهات الثلاث . وكان كذلك إله الماء والخصب عندهم .

وقد اختلف العلماء فى أصل اشتقاق عشتر أو عثتر أو عشيره . فمنهم من يرى أن الأصل ليس سامياً وأنه مشتق من كلمة صومريه مناها « اجتمع » أو مكان الاجتماع للعبادة وأن عبادتها دخيلة على الساميين .

والصحيح أن الأصل سامى بدليل وجود العين فى اسم هذه الإلاهة فى جميع اللغات السامية إلا فى البابلية والأشورية . ومن العلماء من يشتق الاسم من « أشور » أو من « حشر » أو من عشر بمعنى كثر أو من الأصل الأرامى عثر . والراجح عندى أنه مشتق من عثر أى من الأصل العربى المشتق منه كلمة عاثور بمعنى القناة التى تحفر لسقى النخل كبعل . ومن ثم كانت عثتر هى إلاهة الخصب

---

(١) سفر القضاه اصحاح ٣ آية ٧

(٢) Lods Israel p. 133.

(٣) Journal Asiatic, 8 ser., Tom II, p. 256 ff.

والنتاج ممثلة فى النخل والماء . وقد وردت بهذا المعنى فى النقوش المعينية [١] .
وكانت عشتر تدعى فى البابلية « منتجة الخضرة والنبات » [٢] .

وكانت عند الكنعانيين تمثل الماء والخصب . فلما قرن الكنعانيون عبادتها بعبادة الاله بعل أخذ بعل وظيفتها وصار هو إله الخصب وماء السقى بأنواعه كماء المطر والآبار والعيون . وقد وجدنا صدى ذلك عند العبرانيين . فكانت الأرض التى تسقى بماء الطبيعة كماء المزن والآبار تدعى فى المشنة والتلمود باسم « بيت بعل » أو « حقل بيت بعل » [٣] .

و بعل هنا هو « بعل شمايم » أى بعل السماء . ومن ثم كان له نصيب فى نتاج الأرض التى يسقيها بمائه . وقد فرق العبرانيون فى خراجهم بين زرع هذه الأرض و بين ما يجلب إليه الماء بالرى الصناعى . وقد تحدرت هذه الفكرة إلى قدماء العرب وعلى ضوئها نستطيع أن نفسر بعض مظاهر نظم الخراج التى وجدت طريقها إلى الاسلام . فقد ورد فى كتب الفقه الاسلامى أن ما يجبى عليه العشر هو كل ما سقى بماء السماء والآبار والبعل . وورد فى البخارى أن كل ما سقى بماء السماء والآبار فهو عثرى [٤] و بمقارنة اللفظين نرى العلاقة واضحة بين بعل وعثر (أو عشتر) وهى علاقة قديمة جدا ترجع إلى عصر الكنعانيين كما ذكرنا آنفاً .

وقد قرنت عشتر بعبادة النخل والأشجار عند الساميين منذ قديم الزمان حتى أنهم كانوا يطلقون اسمها على كل صنم مصنوع من خشب كما ورد مراراً فى

---

(١) CIS Pt IV, Vol. I Nos. 5, 104 and 105

(٢) Hebraica, Vol x. p. 15,

(٣) Smith, Religion of the Semites, p. 97.

(٤) البخارى جزء ٢ ص ٦٤

التوراة[١] وكانت تمثل عادة بجذع شجرة فصلت عنه الأغصان .

وكان الساميون يعتقدون ان هذه الإلاهة وماشاكلها تسكن جذوع الأشجار وأن أرواحها قادرة على البطش والانتقام[٢] . وقد ظل هذا الاعتقاد فى جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام . فقد كانت عشتر تعرف فى شمال الجزيرة بأسماء أخرى منها اللات والعزى . وكانت العزى ممثلة فى شجرة ببطن نخلة . وكان العرب يعتقدون أنها شيطانة تأتى ثلاث سمرات . فلما فتح النبى صلى الله عليه وسلم مكة بعث خالد بن الوليد فقال له : إيت بطن نخلة فانك تجد ثلاث سمرات فاعضد الأولى فأتاها فعضدها . فلما جاء إليه قال : رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثانية فأتاها فعضدها . ثم أتى النبي فقال : هل رأيت شيئاً ؟ قال : لا ، قال : فاعضد الثالثة فأتاها فاذا بحبشية نافشة شعرها واضعة يدها على عاتقها ، تصرف بأنيابها فضربها ففلق رأسها فاذا هى حممه ثم عضد الشجرة ، وقتل سادنها[٣] .

تلك هى قصة ابن الكلبى فى العزى وهى تبين لنا الاعتقاد الذى كان لا يزال شائعا عند العرب إلى ظهور الاسلام . وهو اعتقاد كان متفشياً كذلك عند سائر الساميين .

وكان الاسرائيليون يعتقدون أن الشجر ينطق ويتكلم ويفعل ما يفعل الانسان[٤] . وكثيراً ما حدث فى أوقات الشدة والأزمات أن انصرف الاسرائيليون

---

(١) Albright, Archaeology and the Religion of Israel 1943, p.75

(٢) Smith Religion of the Semites, p. 132, T33.

(٣) ابن الكلبي كتاب الأصنام ص ٢٥ و ٢٦ .

(٤) سفر القضاة اصحاح ٩ آية ٨

عن عبادة إلههم « يهوه » وعادوا إلى عبادة عشيرة « أى عنتر » فى صورة من الأشجار والأعواد . وقد نعى عليهم ذلك ارميا النبي ونعى عليهم قولهم « للعود أنت أبى وللحجر أنت ولدتنى »[١] . وقد وجد ربرتسن سميث وأشياع الطوطمية فى عبادة الأشجار عند الساميين شاهداً آخر على طوطميتهم . وذهب بعضهم إلى حد أن ارجع كل شعيرة دينية إلى أصل طوطمى[٢] كتقديم القرابين والتضحية والزرع والحرث والسقى وعبادة الحيوان وتقديس الأشجار . وهذا إغراق فى الحدس والتخمين .

والحق أن البحوث الحديثة قد أظهرت فساد رأى القائلين بعمومية الطوطمية وأن جميع الشعوب قد مرت بمرحلة الطوطميـة فى وقت من أوقات تطورها الاجتماعى . وقد ثبت الآن أن نظام الطوطمية لا يسير على وتيرة واحدة عنـد الأمم التى لاتزال تمارس هذا النظام . فالطوطمية الاسترالية تختلف اختلافا عظيما عن طوطمية قبائل الهنود الحمر بشمال أمريكا مثلا

أما عن الطوطمية عند العرب والساميين فالظواهر التى اعتمد عليها ربرتسن سمث فى اثبات ذلك هى أنهم تسموا بأسماء الحيوان الذى اتخذوه طوطما وأنهم عبدوا الحيون ، وكانوا يعتقدوف أنهم يمتون بصلة القربى إلى تلك الآلهة .

أما عن النقطة الأولى فقد أثبتنا فساد هذا الرأى و بينا أسبـاب تسميتهم بأسماء الحيوان وأنهم إنما كانوا يفعلون ذلك لصفات خاصة كانوا يلحظونها فيه لا لأنهم كانوا يعتقدون أنهم متحدرون حقيقة من الحيوان وأن دمه يجرى فى عروقهم .

---

(١) سفر ارميا اصحاح ٢ آية ٢٧

(٢) F. B. Jevons, Introduction to the History of Religion, (1904) pp. 206-225

وأما عن النقطة الثانية وهى عبادة الحيوان عند العرب قديماً فلا برهان على ذلك مطلقاً وليس ثمت دليل ولا شبه دليل واقعى يثبت أن قدماء العرب قد عبدوا الحيوان فعلا كما فعل قدماء المصريين وكما تفعل الشعوب الطوطمية الأخرى. وإنما كل ما هنالك أنهم عبدوا أصناماً على هيئة الحيوان وهى يغوث و يعوق ونسر وشتان ما بين العبادتين — عبادة الحيوان وعبادة الأصنام — فأصحاب الطوطم لا يعبدون أصناما و إنما يعبدون حيوانات يقدسونها و يعظمونها ويتجنبون أذاها و يسعون إلى رضاها، ويمارسون نوعا من السحر والرقى لحفظ حياة الطوطم و بقائه سالما.

ثم إن العرب ربما أقاموا هذه الأصنام الثلاثة على صورة الحيوان لصفات كانوا يلحظونها فيها تشبه صفات الآلهة الأصلية. فقد ثبت أن بعض هذه الأسماء ومنها يغوث إنما هى نعوت وكنى تختفى وراءها اسم الاله الحقيقى [1]. ثم إن قدماء العرب بشهادة القرآن إنما كانوا يعبدون هذه الأصنام ليتقربوا بها إلى « الله » زلفى و إنما أرادوا بلفظ « الله » هنا إلههم الأكبر وكان يدعى « إل » أو « ئل » كما فى كلمة إسرائيل. وقد ورد اسمه مقرونا باسم عثتر فى نقوش جزيرة العرب [٢]. ويرى بعض العلماء أن الاله المسمى «المقاه» مكون فى الحقيقة من جزأين « إلْ » بمعنى إله و « مقاه » بمعنى الحافظ أو الحارس [٣]. وعلى هذا يكون « المقاه » معناه « إل ـ الحافظ » أى الاله الحافظ. وقد ورد الاسم بالهاء أيضاً مذكراً ومؤنثاً. فقد وجدنا فى النقوس اللحيانية وفى نقوش جنوب

---

(١) Wellhausen, Reste. etc. p. 22.

(٢) cf. Halevy, Nos. 144, 150.

(٣) Nielsen, Der Sabaean Gott Il-Makah.

الجزيرة لفظ إلاه (اله) والاهت للدلالة على أكبر الآلهة عنـدهم[١] .

ولفظ « إل » أو « ئل » هو أكثر الـكلمات ذيوعا فى اللغات السامية للدلالة على ذات المعبود . أما لفظ « إله » فخاص باللغة الآرامية والعربيـة والـكنعانية الشرقية كما كشفت عن ذلك ألواح رأس الشمرا . ففى تلك الألواح التى يرجع تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورد الاسم بصيغة الجمع « ألوهيم » أو « إلاهيم » و « الوهوت » أو « الاهات »[٢] . ولذيوع هذا الاسم بين الساميين ذهب كثير من العلماء إلى أنه يدل على ديانة قديمة قوامها التوحيد[٣] بينما ذهب بعضهم إلى أن العرب والساميين إنما قصدوا بهذا الاسم اله القبيـلة الأكبر . والراجح أن الاستعمال اللغوى هو الذى أدى بمرور الزمن إلى إدماج فـكرة الآلهة فى إله واحد وأصبح لفظ الاله « بلام التعريف » أو « الله » يقصد منه الاله الواحد . وقد حدث مثل ذلك فى العبرية فلفظ « هألوهيم » بصيغـة الجمع مع هاء التعريف معناه « الله » الواحد الأحد .

ومهما يكن من أمر فيرجح العلماء أن استعمال الاسم بهذا الوضع يدل على ميل عند قدماء العرب نحو « التوحيد » وخاصة وأنه كان يوصف فى نقوش جزيرة العرب بلفظ « رحمـن »[٤] ويرى مرجوليث فى هذا الوصف أثر العرب فى اليهودية والمسيحية وأنه يدل على مرحلة متوسطة نحو الاسلام[٥] .

ونحن نضيف إلى كل هذا أن عبادة الأصنام ذاتها كانت دخيلة على العرب

---

(١) Neilsen, Handbuch, p. 190. 192. 217.

(٢) cf. Montgomery, The Ras Shamra Mythological Texts, 1935

(٣) Hammel, ancient Hebrew Tradition, p. 76.

(٤) Nielsen, p. 196.

(٥) Margoliouth, Relations Between the Arabs and the Israelites p. 67, ff, and 21 ff.

وقد وردت إليهم فى العصور التاريخيـة على يد رجـل يدعى عمر بن لحى وهو ربيعة بن حارثة بن عمرو بن عامر الأزدى . و يقول ابن الـكلبي [1] أنه كان كاهناً وأنه جلب هذه الأصنام من البلقاء ومن شط جدة وقدم بها مكة فنصبها حول الـكعبة . وحضر الحج فدعا العرب إلى عبادتها فأجابوه .

ومن كل ما قدمنا يتضح لك جليا ما يأتى :

أولا ــ أن العرب لم يمارسوا عبادة الحيوان مطلقا ولم نجد أثراً لهذه العبادة بين الشعوب السامية الأخرى .

ثانيا ــ أن عبادة يغوث و يعوق ونسر هى عبادة دخيلة على العرب حتى ولو كانت ترمز إلى عبادة الحيوان فعلا كما يتعلل بذلك أصحاب الطوطمية .

فقد أظهر ولهوزن [2] أن يغوث نعت يخفى وراءه اسم اله قديم جداً قديكون من أصل حامى . وأما يعوق فقد كان صنما على هيئة الحصان . ولما كان الحصان غير معروف لدى قدماء الساميين ولا الحاميين فالراجح أن عبادة الحصان ــ على فرض وجودها ــ قد دخلت إلى جزيرة العرب تحت تأثير الفرس وأنها قد جاءتهم عن طريق البحرين كما يؤخذ ذلك من أقوال البلاذرى و ياقوت .

وكذلك نسر فقد ورد ذكره فى النقوش القتبانية والسبئية ، والراجح أن عبادته قد دخلت إلى جزيرة العرب من مصر ، و يرى ولهوزن أن عبادته كانت متصلة بالـكواكب وأنها تشير إلى مجموعة الـكواكب القريبة من المجرة

ثالثا ــ أن أقدم آلهة العرب كانت آلهة أرضية متصـلة بالتربة وبالسقى

---

(١) ابن الـكلبي كتاب الأصنام ص ٨ ، ٥٤ .

(٢) Wellhausen, op. cit. p. 22; Barton. Semitic Origins p. 216

والخصب والنتاج وهذا أمر طبيعى لسكان البيد والصحراء . وقد وجدنا صداه فى تعظيم الأشجار والعيون والآبار .

وقد ظل هذا الاعتقاد شائعا بين العرب إلى عصر متأخر فقد كان الرجل منهم لايظعن من مكة إلا احتمل معه حجراً من حجارة الحرم . ويعلل ابن الكلبى لذلك بأنهم انما كانوا يفعلون هـذا تعظيما للحرم وصبابة بمكة . ونحن لانوافق ابن الكلبى على هذا التعليل بل نرى فى ذلك بقيـة من ديانة الساميين الأولى ونرى أن قدماء العرب انما كانوا يحتملون الأحجار فى أسفارهم لاعتقادهم أنها جزء من تربة تلك الواحة الخصبة التى يسكن الاله جذوع أشجارها و يروى بمائه مدرها وأحجارها . و بما أن الحجر هو جزء من تلك التربة ففيه شىء من روح الاله ولهذا كان العربى القديم يحتمله معه فى أسفاره تيمنا به وتفاؤلا حتى كان إذا وقع على بئر أو شجرة روى بمائها أو تغذى بثمرها ثم رفع عقيرته بالدعاء والتهليل بل كان حيثما حل يضع الحجر و يطوف به دلالة على الشكر والحمـد والتعظيم والتوقير . وقد وجدنا آثار هذه العبادة الأولى عند قدماء العبرانيين . فهم بشهادة التوراة كانوا يعتقدون أن الهم « يهوه » يسكن الغيل والأشجـار[١] وكانوا كثيراً ماينقلبون إلى عبادة الأحجار . كل ذلك دون وجود أثر للطوطمية بينهم .

بقى علينا أن نناقش نقطة أخرى احتج بها سمث فى اثبات الطوطمية عند العرب وقدماء الساميين قياسا على ماهو حادث عند الشعوب البدائية التى لاتزال تمارس الطوطمية إلى الآن . فهو يقول إن السبب فى تحريم الساميين أكل لحوم بعض الحيوانات يرجع إلى أنهم كانوا يعتقدون أنهم يمتون بصلة النسب إلى تلك

---

(١) سفر التثنية اصحاح ٣٣ آية ١٦

الحيوانات لأنها هى طوطم القبيلة . وهذا زعم لامبرر له مطلقا ولا تؤيده الشواهد العلمية . إذ لو صح ذلك لكان العرب قد حرموا لحم الثور والبكر (الجمل) والحمامة والعنز والفهد (الجدى الحجازى) والضبع وهو مالم يحدث مطلقا مع أن عشائرهم تسمت بهذه الأسماء ، ولكان العبرانيون قد حرموا أكل الشاة والكبش والعجل للسبب ذاته . ولكنهم لم يفعلوا ذلك ولم ترد أسماؤها ضمن الحيوانات التى حرمت التوراة لحومها .

أما عن المظاهر الأخرى التى احتج بها سمث فى اثبات نظريته وهى التضحية الجماعية والوشم والزواج الخارجى — فيجب الآن اغفال أمرها لأن البحوث الحديثة قد أظهرت أنها ليست من الخواص القاصرة على الطوطمية .

والنتيجة التى وصلنا إليها بعد كثير من البحث والاستقصاء فى طوطمية الساميين تتلخص فيما يأتى :—

أولا — وجدت بين الساميين بعض عناصر اجتماعية تشبه المظاهر الشائعة بين القبائل الطوطمية كالتسمية بأسماء الحيوان والاعتقاد فى وجود علاقة بين الاله وقبيلته وأن لبعض أنواع الحيوان صفات خاصة خارقة للعادة .

ثانيا — من الممكن أن تكون هذه العناصر قد ظهرت أحياناً فى جزيرة العرب بشكل يحمل على الظن بوجود علاقة بينها و بين المظاهر الموجودة عند بعض القبائل الطوطمية .

ثالثاً — أن عبادة الأصنام وما ترمز اليه من حيوانات هى عبادة دخيلة على جزيرة العرب .

رابعاً — ليس ثمة دليل واقعى يدل على أن النظام الاجتماعى عند الساميين كان ذا صبغة طوطمية .

خامسا — لوكان الساميون قد عرفوا الطوطمية لكانوا قد حملوها معهم إلى مصر فى عصور ماقبل التاريخ ولكانوا قد مارسوها فى المقاطعات التى استقروا بها هنالك مع من مارسها من القبائل الحامية .

سادسا — كانت العشيرة السامية منذ أقدم العصور عشيرة إقليمية لا أثر فيها لوجود الطوطمية .

ومن كل هذا يتضح لنا أن قول ربرتسن سمث ومدرسته بطوطمية العرب والساميين هو قول مردود بالكلية .

ولننتقل الآن إلى النظام السياسى للعشيرة عند الساميين فنقول

الفصل الرابع

(١)

العشيرة السامية

ونظامها السياسى والاقتصادى

تبين لك مما تقدم أن الذى رجح لدينا هو أن العشيرة السامية لم تكن عشيرة طوطمية حتى فى أقدم مراحلها وإنما كانت عشيرة إقليمية ، وقد احتفظ الساميون منذ أقدم العصور بنظام العشيرة ، وما القبيلة فى الحقيقة إلا مجموعة من العشائر أو ما فى حكمها كالعمائر والأفخاذ والبطون وكلها بمعنى واحد ، والفرق بينها أنها كانت تختلف فى الحجم وفى درجة بعدها من الجد الأعلى

والعشيرة هى أصغر وحدة سياسية وأهمها عند الساميين ، وتعرف عادة عند العبرانيين باسم « مشفحة » ويبدو أن هذا الاسم جاء متأخراً وأنها كانت تعرف قديماً باسم « حى » وهو الاسم الذى أطلقه العرب كذلك على مثل هذا النوع من الجماعة ، وقد وردت الكلمة بهذا المعنى فى الاصحاح الثامن عشر من سفر صموئيل الأول حيث نجد داود يقول لشاول الملك عندما أراد أن يزوجه ابنته « من أنا وما « حيي » عشيرة أبى فى اسرائيل حتى أصبح صهراً للملك»(١)

ويبدو أن كلمة الحى كانت تدل فى الأصل على ذوى القربى . أى على الجماعة

---

(١) سفر اصموئيل لأول اصحاح ١٨ آية ١٨

التى يمت بعض أفرادها إلى بعض بعلاقة الدم وأنها كانت فى الأصل مشتقة من الحياة لاعتقادهم ان لأعضاء الحى حياة واحدة لما يجرى فى عروقهم من دم واحد ومن اجل ذلك كانوا إذا قتل منهم قتيل قالوا « طل دمنا » لاعتقادهم ان ليس لهم إلا دم واحد يشتركون فيه ويحيون به جرياً على القاعدة السامية القديمة فى ان «حيا اللحم فى الدم »(١) . ووجود الكلمة بهذا المعنى فى العبرية والعربية يرجح ان قيام الحى على اساس علاقة الدم من اقدم خصائص الجمعية السامية(٢)

وكان الحى يتألف من عدة بيوت يطلق على كل منها اسم « الدار » عند العرب و « بيت أب» عند العبرانيين . فلما كثرت هذه البيوت وامتدت أطرافها تنوسى المعنى القديم من كلة «حى» وهو القرابة وأصبحت الكلمة تدل على الاقليم ومكان السكنى . وقد شاع هذا الاستعمال بكثرة حتى ظن ولكن wilken ان هذا هو المعنى الأصلى للكلمة . واصبح سكان الحى هم الذين يعرفون باسم العشيرة عند العرب « ومشفحة» عند العبرانيين . ومن ثم نرى ان العشيرة السامية هى جماعة اقليمية تتألف من عدة بيوت او « أسر» وتقطن حيا واحدا اى اقليما واحدا وتضارع الجماعة الاقليمية التى يطلق عليها علماء الاجتماع اسم Territorial Group وهذه العلاقة الاقليمية للحى واضحة كل الوضوح فى كتب الأدب العربى وفى التوراة (٣).

وكان لكل حى او مجموعة من الاحياء مرعاها الخاص بها وماؤها الخاص بها لايقربه غريب الا عرض نفسه للاخطار مالم يستجر بأحد أعضاء الحى او يدخل

---

(١) سفر اللاويين اصحاح ١٧ آية ١١

(٢) قارن Smith, Kinship, p. 56.

(٣) أنظر الأغانى ج ١٨ ص ٢١٠ ، ١٩ ص ٣

فى حمايته . وفى داخل الأقليم كانت الأسر تتنقل بحرية من ماء الى ماء بأنعامها وخيامها . وقد يحدث أحيانا أن يكون الأقليم الذى تسكنه الجماعة مترامى الأطراف حتى كانوا لسعة رقعته يطلقون عليه لفظ « بلاد » . وذلك واضح من قصة زيد الخيل عندما اشتدت به الحمى بالمدينة وأراد الخروج إلى أهله بعد أن أسلم فقال لأصحابه « جنبونى بلاد قيس فقد كانت بيننا حماسات فى الجاهلية ولا والله لا أقاتل مسلما حتى الق الله » (١) .

ونظرا لمخاوف الصحراء وقسوة ظروف العيش فيها كان الحى مضطرا أن يعمل كجماعة واحدة . فكان يرحل سويا و يقاتل سويا (٢) وكان جميع أعضائه متساوين فى الحقوق والواجبات ، وكان أقدس واجب على الجماعة نحو الفرد مطالبتها بدمه . فهى التى كانت تثأر له إذا قتل وتدفع عنه الدية إذا قَتل وتنفر لنجدته إذا استغاث وكان حق المطالبة بدم القتيل عند الاسرائيليين بعد استقرارهم فى فلسطين مقصورا على أهله الأقربين فقط (٣) . لكن هذا القصر لم يكن موجودا فى العصور القديمة (٤) . فاذا حدث أن اشتبكت الجماعة فى حرب وكان أحد أفرادها غائبا أو كان جارا للعشيرة المعادية وجب عليه أن يرحل فى الحال إلى جماعته ، وكان له أن يطلب من مجيره أن يسيره مسيرة ثلاث ليال لكى يلحق بأهله (٥) .

وكان رئيس العشيرة هو الذى يقودهم فى الحرب وهو الذى ينزلهم منازلهم

---

(١) الأغانى ج ١٦ ص ٤٩
(٢) الأغانى ج ٢ ص ١٦٣ ، ١٦ ص ٢٥
(٣) صموئيل الثانى اصحاح ٣ آية ٢٧ ، سفر العدد اصحاح ٣٥ آية ٩ — ٣٤ ، سفر التثنية اصحاح ٤ آية ٤١ — ٤٣
(٤) صموئيل الثانى اصحاح ٢١ آية ١ — ١٤ ، التكوين ٤ آية ١٤ — ١٥ ، ٢٣ — ٢٤ القضاة ٨ آية ١٨ — ٢١
(٥) الأغانى ١٦ ص ٢٨ .

ويرحلهم عنها ولا ينزلون ولا يرحلون إلا بأمره ، وقد يحدث أحيانا أن يبغى رئيس العشيرة لعزة جماعته كما كان شأن كليب ابن وائل إذ يقال أنه بلغ من عزه و بغيه أن اتخذ جرو كلب فكان إذا نزل منزلا قذف ذلك الجرو فيعوى فلا يرعى أحد ذلك الكلأ إلا باذنه • وكان يفعل ذلك بحياض الماء فلا يردها أحد إلا باذنه أو من أذن بحرب فضرب به المثل فى العزة (١) .

ولم يكن لرئيس العشيرة ولا لشيوخها وهم رؤساء بيوتها أى سلطان أوقوة حقيقية . بل كان سلطانهم معنويا مستمدا من شجاعتهم وهيبتهم الشخصية حتى كان شيخ العشيرة إذا احتكم اليه بعض قومه لايجد من القوة المادية مايستطيع به انفاذ حكمه (٢) .

ولما كانت العشيرة هى جماعة إقليمية أوجدتها الظروف القاسية فى عيشة الصحراء وجب أن تكون من الكثرة بحيث تستطيع الدفاع عن نفسها ضد غارات أعدائها وأن تكون من القلة بحيث تستطيع أن تجد ما يكفى أعضاءها من الماء والكلأ داخل حيز معين من الأرض ، ولهذا كان عددالعشيرة يتراوح أحيانا بين ثلثمائة و بين ستمائة رجل أو الف (٣) والحق أن لفظ « ألف » هو اللفظ المستعمل عادة عند العبرانيين للدلالة على العشيرة .

فاذا حدث أن نمت العشيرة وزاد عددها بحيث لم تعد تستطيع أن تجد ما يقيم أودها اضطرت بحكم الضرورة الاقتصادية إلى أن تنقسم إلى جماعتين أو أكثر . وعلى مر الزمن تصبح كل جماعة حيا مستقلا له ظروفه الخاصة ومصالحه

---

(١) الأغانى ج ٤ ص ١٤٠

(٢) انظر قصة مالك بن العجلان فى الأغانى ج ٢ ص ١٦٧

(٣) سفر القضاة اصحاح ٧ آية ١٦ – ٢٢ . ٨ آية ٤ – ١٨ .

الخاصة . وقد تتعارض هـذه المصالح مع مصالح إخوانهم الأصليين أو قد يثور نزاع فيؤدى إلى حرب بين الفريقين كما حدث بين الأوس والخزرج و بين بكر وثعلب وعبس وذبيان مع أنهما كانا فى الأصل يكونان جماعة إقليمية واحدة ولـكن كانت هناك قواعد موضوعة و رسوم مرعية فى الحرب بين ذوى القربى فمن ذلك مثلا أنهم كانوا لا يتعقبون الفارين ولا يدخلون بيوتهم . فقد حدث لما حاربت الأوس الخزرج أن قام فيهم عبد الله بن أبىّ خطيبا فقال «قاتلوا قومكم كما كنتم تقاتلونهم فاذا ولوا فخلوا عنهم فاذا هزموكم فدخلتم أدنى بيوتكم خلوا عنكم»(١) .

ومن ثم نرى أن علاقة الدم التى كانت تربط قديما بين أفراد فريقين من ذوى القربى مثل الأوس والخزرج و بكر وثعلب وعبس وذبيان قبل انفصال أحد الفريقين عن الآخر قد أهملت بمرور الزمن وأصبح واجب الفرد مقصورا على جماعته الأقليمية الجديدة التى تكونت بعد ذلك .

وقد ذكرنا آنفا أن كل حى من هذه الجماعات الأقليمية كان مكونا فى الاصل من عدة بيوت ينتسب رجالها إلى أب واحد و يعتبر كل فرد فيها أخا للآخر لما يربطهم من علاقة الدم .

---

(١) الأغانى ج ١٥ ص ١٦٢

(٢)

الحلف والجوار

حدث فى أثناء التطور الاجتماعى أن اندمج فى مثل هـذه الجماعات بعض عناصر غريبة عنها إما بالجوار و إما بالتبني والولاء .

فقد كان الرجل منهم يخلعه قومه و يتبرأون منـه فيلحق بعشيرة أخرى يستجير أحد رجالها فيجيره و يحميه و يصبح له ما لسائر العشيرة وعليه ماعليهم من حقوق . فمن الأمثلة على ذلك أن البراض بن قيس بن رافع أحد بنى ضمرة ابن بكر بن عبد مناة بن كنانة كان سكيرا فاسقا خلعه قومه وتبرأوا منه فشرب فى بنى الديل فخلعوه فأتى مكة وأتى قريشا فنزل على حرب بن أمية فأحسن جواره وشرب بمكة حتى هم حرب أن يخلعه فتوسل اليه أن يدعه على حلفه و يخرج عنه ثم لحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة وله هناك قصة طويلة انتهت باشعال نار الحرب بسببه [1] .

و كان بنو غنم بن عوف بن الخزرج إذا استجار بهم الرجل دفعوا اليه سهما وقالوا له قوقل به بيثرب حيث شئت [2] ومن أجل ذلك سموا بالقواقل والقوقلة ضرب من المشى .

وكان لمالك بن العجلان جار قتله رجل من بنى عوف يقال له سمير فبعث اليهم مالك قائلا انكم قتلتم قتيلا فارسلوا الينا بقاتله . فأبوا أن يعطوه إياه وعرضوا

---

(١) الأغانى ج ١٩ ص ٧٥
(٢) ابن هشام ص ٢٨٨

عليه الدية فقبلها فأرسلوا اليه يقولون إن صاحبكم حليف وليس له إلا نصف الدية فغضب مالك وأبى أن يأخذ فيه إلاّ الدية كاملة أو يقتل سميرا . ومن أجل ذلك نشبت الحرب بين الأوس والخزرج ولبثوا متحاربين عشرين سنة يتعاودون القتال فى تلك السنين إلى أن احتكموا إلى ثابت بن المنذر فحكم بأن يؤدى حليف مالك دية الصريح ثم تكون السنة فيهم بعده على ما كانت عليه فى الصريح على ديته والحليف على ديته (١) .

وكانت السواقط ترد اليمامة فى الأشهر الحرم لطلب التمر فان وافقت ذلك وإلا أقامت باليمامة إلى أوانه ثم تخرج فى شهر حرم . فكان الرجل منهم إذا قدم يأتى رجلا من بنى حنيفة فيكتب له على سهم أو غيره فلان جار فلان، والسواقط من ورد اليمامة من غير أهلها ولهم حديث طويل فى الكامل للمبرد فراجعه إن شئت (٢) .

وكان المقداد رجلا من بنى البهراء فسفك فيها دما وهرب إلى كنده وانتسب اليها ثم عاد فسفك دما فى عشيرته الجديدة وهرب إلى مكة حيث تبناه الأسود الزهرى وأصبح يعرف بعد ذلك بالمقداد بن الأسود الزهرى. وقد وردت القصة باختلاف قليل فى العقد الفريد (٣) .

وكانت العشائر إذا خلعت رجلا من رجالها أشهدت على ذلك فى المعابد أو الأسواق أو المجتمعات العامة كما فعلت خزاعة بقيس بن الحدادية فقد كان على شجاعته فاتكا صعلوكا خليعا خلعته خزاعة بسوق عكاظ وأشهدت على أنفسها

---

(١) الأغانى ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها .
(٢) الكامل الباب التاسع والعشرون ص ٢٠٢ طبعة أوربا .
(٣) قارن العقد الفريد ج ٢ ص ٧٢

بخلعه إياه فلا تحمل جريرة له ولا تطالب بجريرة يجرها أحد عليه[١].

وكان الخلع عند الساميين يشبه الطرد من الكنيسة عند الأوربيين فى العصور الوسطى. فنى كلتا الحالين كان يستباح دم الطريد، وكان أقسى ماتعاقب به العشيرة رجلا من رجالها أن تخلعه عنها إذ كان ذلك بمثابة الحكم عليه بالاعدام والأمثلة على ذلك كثيرة فى التوراة وفى الأدب الجاهلى، فلما طرد قابيل من عشيرته راح يهيم على وجهه « تائها وهاربا » ويصيح قائلا « كل من يجدنى يقتلنى[٢] » . وكذلك عبد الله بن جدعان لما أبغضته عشيرته ونفاه أبوه خرج فى شعاب مكة حائرا يتمنى الموت أن ينزل به[٣]. ولما هم الحرب بن أمية بخلع البراض بن قيس وكان قد أجاره فأحسن جواره توسل اليه البراض أن يدعه على حلفه ويخرج عنه وذلك لكى يأمن على نفسه حتى يلحق بالنعمان بن المنذر بالحيرة[٤].

وكان الرجل اذا نفاه قومه ولم يجد من يجيره راح يجمع حوله عصابة ممن هم مثله من الشذاذ والفتاك ويغير بهم على الأحياء الأخرى كما فعل قيس بن الحدادية لما عيره قوم بنفيه من قبيلته وأكثروا فى ذلك القول . وهم قوم يقال لهم بنو قمير بن حبشيه فجمع لهم قيس شذاذاً من العرب وفتاكا من قومه وأغار عليهم بهم وقتل منهم رجلا واستاق أموالهم[٥] وكذلك فعل داود لما فر من وجه شاول الملك الى

---

(١) الأغانى ج ١٣ ص ٢
(٢) سفر التكوين اصحاح ٤ آية ١٤
(٣) الدميرى جزء أول ص ١٦٤
(٤) الاغانى ج ١٩ ص ٧٥
(٥) الاغانى ج ١٣ ص٢

كهف بأرض طوب Tob وجمع حوله جماعة من الشذاذ والشاردين[1]

وكما كانت العشيرة إذا خلعت رجلا من رجالها أشهدت على ذلك فى المعابد والأسواق . كذلك كانت إذا أجارت رجلا فعلت ذلك علانية . وكانت أحيانا تعطيه براءة بذلك . فكانت تدفع إليه سهما كتب عليه فلان جار فلان كما كان يفعل بنو غنم بن عوف بن الخزرج بالمدينة . وكان للرجل أن يرد الجوار إذا شاء . فقد ذكر ابن هشام أن عثمان بن مظعون لما رأى مافيه أصحاب رسول الله من البلاء وهو يغدو ويروح فى أمان من الوليد بن المغيرة عز عليه ذلك وقال للوليد « يا أبا عبدشمس وفت ذمتك وقد رددت جوارك » قال فانطلق إلى المسجد فرد على جوارى علانية كما أجرتك علانية[2]

وكان الجار يسمى أيضا بالحليف وذلك لأن عهد الجوار كان يتم بالقسم وحلف اليمين . فكان الرجل يحلف لصاحبه أن لايغدر به . ويبدو أن فكرة القسم هى فكرة جاءت متأخرة وأن الأصل فى الحلف هو اتحاد جماعات منفصلة فى جماعة أخرى أعز جانبا بحيث يندمج الجار فى العشيرة ويصبح أخا لكل فرد فيها وله جميع الحقوق والواجبات . ومن ثم نشأت الاخوة الصناعية وصارت تضارع الاخوة الطبيعية القائمة على علاقة الدم عند العرب والساميين إذ كان أعضاء العشيرة الواحدة — حتى المنتسبون إليها بالجوار — يعتبرون أنفسهم

---

(١) Day, Social Life of the Hebrews, p. 27; Stedman, The Growth of the Hebrew Religion, p. 73.

(٢) ابن هشام ص ٢٤٣

جسما واحداً لحما ودما[١] والفرق الوحيد أن دية الحليف كانت عادة نصف دية الصريح [٢]

وقد بلغ من اندماج الحليف فى عشيرة مجيره أن كان يرثه حتى فى ماله [٣] وقليلا ماكان العرب يرفضون من يستجير بهم إلا فى أحوال استثنائية خاصة[٤] وكانت علاقة الجوار تختلف باختلاف الظروف والأحوال. فكانت أحياناً محدودة مؤقتة بحيث لايحمى الرجل جاره إلا من عدو خاص أو لمدة معينة [٥]. ولكنها كانت فى الغالب مطلقة فكان يحميه من كل عدو ويحميه حتى من الموت نفسه بحيث إذا مات الجار وهو فى جوار صاحبه دفع هذا ديته إلى أسرته

فقد خرج الأعشى إلى الأسود العنسى وكان قد امتدحه فاستبطأ جائزته فقال له الأسود « ليس عندى عين (مال) ولكن نعطيك عرضا فأعطاه خمسمائة مثقال دهنا وبخمسمائة حللا فلما مر الأعشى ببلاد بنى عامر خافهم على ما معه فأتى علقمة بن علاقة فقال له أجرنى فقال قد أجرتك قال من الجن والأنس ؟ قال نعم قال ومن الموت ؟ قال نعم . قال وكيف تجيرنى من الموت ؟ قال إن مت وأنت فى جوارى بعثت إلى أهلك الدية فقال الأعشى الآن علمت أنك قد أجرتنى من الموت » [٦]

---

(١) قارن Smith, Religion of the Semites, p. 274.
(٢) الأغانى ج ٢ ص ١٦٧ وما يتبعها
(٣) البخارى ج ٦ ص ٨٩
(٤) الأغانى ج ١٥ ص ١١٧
(٥) الكامل للمبرد ص ٢٠٢
(٦) الأغانى ج ٨ ص ٨٣

وكان بحسب الرجل أن يستجير بقبر أب الرجل[١] أو قبر ابنه[٢] أو يتعلق بطنب من أطناب بيت أهله[٣] أو يشد إزاره إلى إزار بعض ولده[٤] أو يأكل من طعامه[٥] أو شرابه حتى يظفر من صاحبه بحق الجوار. ومن ثم قولهم «تحرمت بطعامك» و«حرمة المؤاكلة»[٦]

وكان الجار يعرف عند العبرانيين باسم Ger أي الجار. ولكن حظه من الجوار كان أقل من حظ العربي إذ لم تكن له حقوق مدنية أو اقتصادية. وكل ما كان له من حق هو حماية دمه وكان كثيراً ما يوضع في مرتبة أبناء الاماء كما يؤخذ ذلك من التوراة[٧]

---

(١) الكامل للمبرد ص٢٠٢ .
(٢) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧
(٣) الأغاني ج ١٩ ص ٨٠
(٤) الأغاني ج ١٥ ص ١١٧ وما يتبعها
(٥) الطبري ج ٢ ص ٤٤٥
(٦) الجاحظ ص ١٥٥
(٧) انظر سفر الخروج اصحاح ٢٣ آية ٩، سفر التكوين اصحاح ١٩ آية ٩، اصحاح ٢٣ آية ٤ .

(٣)

أهمية الدم فى عقد الحلف

لم يكن عقد الحلف والجوار قاصرا على الأفراد فقط بل كان يشمل الجماعات كذلك. فكثيرا ما كانت تسعى جماعة — لأسباب اقتصادية أو بسبب ضعفها وعجزها عن الدفاع عن نفسها — إلى الدخول فى حماية جماعة أخرى أقوى شكيمة وأشد بأساً فالعرب كانوا « ينتسبون إلى الاعز لحماية الحمية و اباءة الدنية وسكون النفوس إلى نفيس الكثرة والعصبية » (١)

و بما أن اندماج جماعة بأسرها فى حى من الأحياء ليس أمرا يسيرا سهلا مثل اندماج فرد واحد أو عدد قليل من الرجال كما شاهدنا ، و بما أن العلاقة التى كانت تربط قديما بين أفراد الحى الواحد هى العلاقة القائمة على وحدة الدم والنسب كما ذكرنا ، و بما أن الغرض من دخول جماعة فى حلف جماعة أخرى هو التعاقد على الموت وأن يكون لهم ما لأفراد الجماعة الرئيسية من حقوق وواجبات لهذا كان لابد من ايجاد وسيلة لوصل الاحلاف بعلاقة الدم

ولما كان الدم الذى يجرى فى عروق جماعة منهم يختلف غالباً عن الدم الذى يجرى فى عروق الجماعة الأخرى لعدم وجود نسب بينهما كان لابدمن إيجاد دم صناعى لعقد الحلف . وهذا ما كان يحدث تماماً فى العصور القديمة حتى بين الأحلاف من ذوى القربى . إذ كان الحلف يعقد على دم يؤتى به . وكان هذا الدم فى الاصل دم الذبائح التى تنحر للآلهة .

---

(١) نهاية الأرب ج ٢ ص ٢٦٧

وقد ظل صدى ذلك فى جزيرة العرب الى أواخر العصر الجاهلى . ولكن يبدو أنهم قد استبدلوا دم الذبائح بالدم الانسانى فى مرحلة من مراحل تاريخهم كما يؤخذ من رواية هرودتس .

والحق أن استعمال الدم قد لعب دوراً كبيراً فى حياة الساميين القدماء . وحسبى أن أقول هنا إن الدم كان يستعمل فى الأصل لحماية العشيرة وحفظها من الشرور والآفات (١)

ولا يزال الدم يستعمل بكثرة عجيبة عند القبائل البدائية فى كثير من الشعائر والرسوم كما هى الحال عند القبائل الاسترالية . ولعل ذلك لاعتقادهم أن للدم قوة سحرية وأنهم يتوقعون أن يزيد فى حيوية أجسامهم وقوة أبدانهم ومن ثم كان للون الأحمر شأن كبير فى حياتهم لشبهه بالدم (٢) .

فقد لاحظ سبنسر أن الاستراليين يستعملون على الدوام طلاء أحمر اللون يطلون به أجسامهم عند البدء فى تأدية شعائرهم ورسومهم وهم لا يستعملون ذلك لغرض الزينة بل لأنه رمز على الدم . وبما أن الرمز عندهم يمثل الشىء الذى يرمز له ويقوم مقامه فعلا كان الطلاء الأحمر عندهم هو اذن بمثابة الدم أو هو الدم فعلا فى اعتقادهم . ومن ثم كان إذا مرض أحدهم أسرع فوراً إلى دلك جسمه «بالمغرة» الحمراء لأنه يعد ذلك بمثابة الدم الذى يعيد إليه الحياة والنشاط (٣) .

---

(١) Lods, Israel, p. 292-3.

(٢) قارن Levy-Bruhl, Primitives and the Supernatural, pp. 265 ff.

(٣) cf. Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia pp. 464-465.

ويبدو أن هذه العادة كانت موجودة كذلك عند الكنعانيين . ففى مقبرة من المقابر التى كشفت عنها الحفريات الحديثة فى تل المتسلم Megiddo وجدت عظام مطلية بلون الدم . ولعل ذلك لأن الكنعانيين كانوا يعتقدون كذلك أن الدم يعيد الحياة إلى الميت ويمكنه من درء ماقد يحل به فى القبر من شرور [١] وقد احتفظ العبرانيون بعادة رش الدم على الأشياء المقدسة وخاصة على الأحجار المقدسة التى هى موطن الإله . ويقول لودز Lods ان هذه عادة قديمة كانت موجودة عند بدو العبرانيين حتى قبل العصر الموسوى [٢] والغرض من هذه العادة هو اشراك الاله فى العشيرة وجعله يمت بعلاقة الدم إلى رجالها وأنهم ينتسبون إليه بالبنوة [٣] ومن ثم كانوا يقولون «للحجر أنت ولدتنى» لأنهم كانوا يعتقدون أن الحجر هو مسكن الإله .

وقد ذكر هرودتس [٤] فى عقد الحلف عند عشائر العرب المختلفة أن بعضهم كان يأخذ دم بعض ويلطخ به الأحجار السبعة الموجودة فى وسط بيوت الآلهة والمعروف أن هرودتس يشير بذلك إلى الأنصاب التى كانت توضع فى بيوت الآلهة مثل الكعبة وغيرها من بيوت العبادة عند الساميين . وقد ورد ذكر هذه الأنصاب مرارا فى التوراة وهى تعرف عند العبرانيين باسم « مصابوث » أى أنصاب

---

(١) Duhn, Rot Und Tot, 1906, p. 9; Lods, p. 105.

(٢) Ibid, p. 215.

(٣) Smith, R.S. p. 60.

(٤) Herodotus, Bk. III, Ch. 8; cf Kinship, p. 59

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن وجود هذه الأنصاب فى كنعان قبل دخول العبرانيين إلى فلسطين بزمن طويل . ففى جزر Gezer وجد مكالستر Macalister عشرة من هذه الأنصاب مصفوفة فى صف واحد من الشمال الى الجنوب ومنقسمة إلى مجموعتين احداهما تحوى سبعة أحجار والثانية ثلاثة أحجار(١) وهى تتفاوت فى ارتفاعها من عشر أقدام وست بوصات الى خمس أقدام وخمس بوصات(٢) والقائم من هذه الانصاب الآن ثمانية أحجار . أما الاثنان الآخران فهشمان من جهة القاعدة

ويقول مكالستر إن هذه الأنصاب هى من أروع ما خلفت لنا الأيام من آثار فلسطين القديمة وإن اقامة مثل هذه الأنصاب للعبادة كانت عادة متفشية عند جميع الأمم السامية حتى عند العبرانيين فى المراحل الاولى من تطورهم

والطريف فى هذه الانصاب أنه يوجد بين الخامس والسادس منها حجر مكعب كبير خارج الصف بقليل فى سطحه الأعلى تجويف على شكل مستطيل . وقد اختلف العلماء فى تفسير وظيفة هذا التجويف فيرى لجرانج Lagrange(٣) انه قاعدة لتمثال أوصنم كان يركب على ذلك الحجر . ويرى مكالستر Macalister(٤) أنه نقرة لعامود مقدس من النوع المسمى بالعشيرة ويظن برثولت Bertholet(٥) ودنكان Duncan(٦) أنه قاعدة لنصب أعظم حرمة وتقديسا من الانصاب

---

(١) Macalister, Bible Side-lights, p. 63.

(٢) Ibid, p. 57.

(٣) Lagrange, Etudes sur les religions semitiques, p. 202.

(٤) Macalister, p. 65.

(٥) Bertholet, A History of Hebrew Civilization p. 115.

(٦) Duncan, Digging up Biblical History, p. 72.

الاخرى ويرى ستانلى كوك S.A. Cook[(١)] أنه حوض لنوع من الوضوء والطهر كذلك الذى وجده پترى فى سرابيت الخادم بسيناء والراجح أن هذا النصب المكعب يمثل نوعا من المذبح كانت تقرب عليه القرابين وأن التجويف كان يستعمل لجمع الدم الذى يسيل من القرابين المذبوحة والدليل على ذلك أن سطح التجويف أملس ليس به خدوش ولا أى أثر يدل على أنه استعمل كقاعدة لنصب آخر[(٢)] .

وقد كشفت لنا الحفريات الحديثة عن كثير من هذه الانصاب فى أماكن أخرى غير جزر Gezer فقد وجدت فى تعنك Taanach وأريحا Jericho وتل المتسلم Megiddo وتل الصفى . وقد عبد العموريون Amorites هذه الانصاب منذ القدم ثم نقلها العبرانيون واشركوها فى عبادتهم وجعلوها رمزا لإلههم «يهوه» مع أن ديانتهم كانت تختلف عن ديانة الكنعانيين[(٣)]

وقد ظل العرب الى ظهور الاسلام يعبدون الانصاب و يعترون عندها و يقطعون العهود عندها و يحلفون . وفى ذلك يقول عمرو بن جابر الحارثى ثم الكعبى[(٤)]

حلفت غطيف لاتنهنه سربها وحلفت بالأنصاب أن لا يرعدوا

وقول رجل من بنى ضمرة فى حرب كانت بينهم

وحلفت بالأنصاب والستر

---

(١) Cook, The Religion of Ancient Palestine in the Second Millenium, p. 15.

(٢) H. Vincent, Canaan d'apres l'exploration recente, p. 131-5.

(٣) سفر أشعيا اصحاح ١٩ آية ١٩ . وسفر التثنية اصحاح ١٦ آية ٢١ ، ٢٢ .

(٤) كتاب الأصنام ص ٤٢

وقول جعفر بن أبي خلاس الـكلبي وكان قد خرج على ناقته فمر بسعير وقد عترت عنده عنزة فنفرت ناقته منه فقال . . .

نفرت قلوصى من عتائر صرعت   حول السعير تزوره ابنا يقدم
وجموع يذكر مهطعين جنابه   ما أن يحير البهم بتكلم

وقول زهير بن أبي سلمى . . .

حلفت بأنصاب الأقيصر جاهدا

والأقيصر صنم كان لقضاعة ولخم وجذام وعامله وغطفان فى مشارف الشام

وقول رشيد بن رميض من عنزة . . .

حلفت بمائرات حول عوض   وأنصاب تركن لدى السعير

وسعير صنم كانت تعبده عنزه ، وعوض ، صنم كان يعبده حلفاؤهم من بـكر بن وائل .

ومن كل ما قدمنا يتضح لنا أن الحلف كان فى الأصل ذا صبغة دينية يعقد عند الأنصاب وفى بيت اله العشيرة إذ كانت القاعدة عند الساميين أن يتبع الحليف اله العشيرة التى يريد الدخول فى حلفها (١) . وكان للحلف رسوم وشعائر لابد من أدائها منها أخذ القسم ولعق الدم ومن ثم صار الحلف يدعى أيضا بالقسامة . أما لعق الدم فـكان الوسيلة التى تعقد بها أخوة صناعية بين الجماعات المتحالفة . وكانت الطريقـة فى ذلك أن يغمس كل فريق يده فى جفنة ملآى بالدم ثم يلعق كل رجل ما علق بيده ومن ثم قولهم « غمس حليفا فى آل فلان » أى دخل فى حلف فلان . وكانوا يطلقون على أمثال هؤلاء لعقة

---

(١) سفر صموئيل الأول اصحاح ٢٦ آية ١٩

الدم (١) . ومنهم بنو عامر بن عبد مناة بن كنانة وكانوا من أشد حى فى كنانة

وكان الدم يستعمل كذلك فى عقد العهود حتى بين ذوى القربى ممن تربطهم علاقة الدم والنسب . فمن ذلك قصة جساس عندما أراد مصالحه ابن اخته المهجرس . فقد ورد فى الأغانى أن جساسا قال للهجرس « قد رأيت أن تدخل فيما دخل فيه الناس من الصلح وأن تنطلق لنأخذ عليك مثل ما أخذ علينا وعلى قومنا . فقال الهجرس أنا فاعل ولكن مثلى لا يأتى قومه إلا بلأمته وفرسه فحمله جساس على فرس وأعطاه لأمة ودرعا فخرجا حتى أتيا جماعة من قومهما فقص عليهم جساس ما كانوا فيه من البلاء وما صاروا اليه من العافية . ثم قال وهذا الفتى ابن أختى قد جاء ليدخل فيما دخلتم فيه ويعقد ما عقدتم فلما قربوا الدم وقاموا إلى العقد أخذ الهجرس بوسط رمحه ثم قال وفرسى وأذنيه ورمحى ونصليه وسيفى وغراريه لا يترك الرجل قاتل ابيه وهو ينظر اليه . ثم طعن جساسا فقتله ثم لحق بقومه فكان آخر قتيل فى بكر بن وائل (٢) »

ومن ثم ترى أن عادة استعمال الدم فى عقد الحلف هى من أقدم السنن الاجتماعية فى عقد العهود السياسية فى جزيرة العرب وأنها كانت متغلغلة فى الحياة السامية الأولى ، ويبدو لنا أنه لتقادم العهد على هذه العادة عند العرب صاروا يطلقون اسما خاصا على الدم الذى يستعمل فى عقد الحلف وسموه « الأسحم » وإلى ذلك يشير الأعشى فى قصيدته التى مدح بها المحلق إذ قال .

رضيعى لبان ثدى أم تحالفا ... باسحم داج عوض لا نتفرق

وورد فى اللسان « الأسحم فى قول الأعشى الدم تغمس فيه اليد عند التحالف »

---

(١) الأغانى ح ٧ ص ٢٦
(٢) الأغانى ج ٤ ص ١٥٠

والنتيجة التى وصلنا اليها من كل ماتقدم يمكن تلخيصها فيما يلى :

أولا — أن العشيرة القديمة عند العرب والساميين كانت عشيرة إقليمية قائمة على علاقة الدم والنسب الى أب واحد . ومن ثم كانت الأخوة بينهم أخوة طبيعية وكانوا يدعون ببنى فلان .

ثانيا — أن العرب كانوا إذا أرادوا إدماج فرد أو جماعة فى أخرى غريبة عنها عمدوا إلى شعيرة هى فى جوهرها وسيلة صناعية لاشراك الجماعتين فى دم واحد . وكانوا فى الوقت ذاته يشركون اله الجماعة أو معبودها فى ذلك الدم باراقته على الانصاب عند عقد الحلف وقطع العهود و بذلك تنشأ بينهم أخوة صناعية ويصبح كل منهم أخا للآخر و ينتسبون جميعا إلى أب واحد . ومن ثم خرجت الألفاظ «أب» و «ابن» و «أخ» و «عم» عن معناها الاصلى الدقيق وصارت تستعمل على طريق المجاز عند العرب والساميين منذ أقدم العصور. وهذا هو عين ماحدث عندالعبرانيين منذ القدم [1].

وقد مارس العبرانيون كذلك شعيرة الدم فى عقد الحلف وقطع العهود كما يستدل على ذلك مما ورد فى الاصحاح الرابع والعشرين من سفر الخروج .فقد ورد مانصه : فأخذ موسى نصف الدم ووضعه فى الطشوت ونصف الدم رشه على المذبح وأخذ موسى الدم ورش على الشعب وقال هو ذا العهد الذى قطعه الرب معكم على جميع هذه الأقوال (٢) .

تلك هى العشيرة السامية فى أقدم أشكالها وذلك هو نظام الحلف فى اقدم أوضاعه . وقد ظل الدم يستعمل فى عقد الحلف عند العرب فى الجاهلية إلى قبيل ظهور الاسلام .

---

(١) John Fenton, Early Hebrew Life, sec. 12, 13; also B.Z. Seligman «Studies in Semitic Kinship» BSOS. Vol iii, Parts I,II.

(٢) سفر الخروج اصحاح ٢٤ آية ٦ ، ٨ .

(٤)

أنواع أخرى من الحلف

وبمرور الزمن شرع بعض العرب يقلعون عن استعمال الدم فى عقد الحلف ويستعيضون عنه بأنواع أخرى من السوائل مثل « الرب » وهو عصارة بعض الثمار. ولعل ذلك لأن « الرب » كان يشبه الدم فى حمرته، ومن ذلك حلف الرباب [١] وهو حلف عقد بين أحياء من ضبة وسمى بذلك لأنهم أدخلوا أيديهم فى الرب وتعاقدوا عليه. ومن هنا صارت كلمة «الرباب» أو « الربابة » تطلق على العهد.

وقد استعمل الماء فى العقد فى نوع آخر من الحلف وهو حلف الفضول وهو أشبه مايكون بحلف بين فرسان الفتوة إذ كان الغرض منه انصاف المظلوم وإغاثة الملهوف وقدتداعى لهذا الحلف جماعة منهم بنوهاشم وبنوعبدالمطلب وبنواسد بن عبدالعزى وبنو زهرة بن كلاب وتيم بن مرة وقد عقد فى دار عبد الله بن جدعان وشهده النبي وهو ابن خمس وعشرين أي قبل بدء رسالته وتحالفوا على أن لايظلم بمكة غريب ولا قريب ولا حر ولاعبد إلا كانوا معه حتى يأخذوا له بحقه ويؤدوا إليه مظلمته. وقصة هذا الحلف مذكورة فى الأغانى. وقد ورد فى نهايتها مايلى «ثم عمدوا إلى ماء من ماء زمزم فجعلوه فى جفنه ثم بعثوا به إلى البيت فغسلت به أركانه ثم أتوا به فشربوه » [٢].

---

(١) انظر طبرى ج ١ ص ١٩١٤ ، ٢٢٢١ . ابن دريد ص ١٢٢، العقد الفريد ج ٢ ص ٣٩ ، ٤١

(٢) الأغانى ج ١٦ ص ٦٣ — ٧١ ، انظر ايضا ابن هشام ص ٨٥ ، ابن قتيبة كتاب المعارف ص ٢٩٤ المسعودى ج ٤ ص ١٢٢

ومن ثم نرى أن شعيرة الحلف ظلت واحدة الى قبيل ظهور الاسلام إلا أنهم استعاضوا عن الدم بالماء . ويجب أن نلاحظ هنا أنهم لم يستعملوا ماء عاديا وإنما عمدوا إلى ماء زمزم ليقوم مقام الدم فى قداسته وأنهم كانوا يغسلون أركان البيت بهذا الماء كما كانوا من قبل يريقون الدماء

وثم نوع آخر من الحلف وهو «حلف المطيبين» وإنما سموا بذلك لأنهم كانوا يستعملون الطيب فى حلفهم بدلا من الدم أو الماء فكانوا يغمسون أيديهم فى جفنة من الطيب أو الدهن ثم يمسحون به الكعبة جريا على الشعيرة القديمة

و«المطيبون» فى قريش هم بنو عبد مناف وحلفاؤهم وسموا بذلك تمييزاً لهم من «الاحلاف» لأنهم لما أرادت بنو عبد مناف أخذ مافى أيدى عبد الدار من الحجابة والسقاية وأبت عبدالدار عقد كل قوم على أمرهم حلفا مؤكداً على أن لا يتخاذلوا فأخرجت عبد مناف جفنة مملوءة طيبا فوضعتها لأحلافهم وهم أسد وزهرة وتيم عند الكعبة فغمسوا أيديهم فيها وتعاقدت بنو عبد الدار وحلفاؤهم حلفاً آخر مؤكدا ؟

ومن أنواع الحلف أيضا حلف النار . فقد أورد النجيرمى فى « كتاب ايمان العرب وطلاقها فى الجاهلية » رواية أبى عبيدة من أنهم « كانوا فى الجاهلية الأولى إذا تحالفوا وتعاهدوا أوقدوا نارا ودنوا منها حتى تكاد تحرقهم وعددوا منافع النار ودعوا على ناقض تلك اليمين والناكث بحرمان تلك المنافع ويتصافحون عندها ويقولون الدم الدم والهدم الهدم . والمعنى دماؤنا دماؤكم وهدمنا هدمكم . والهدم اسم البناء المهدوم أى فماهدم لكم من بناء أوشأنه فقد هدم لنا وماأريق لكم من دم فقد أريق لنا يلزمنامن نصرتكم مايلزمكم من نصرة أنفسنا(١)

---

(١) كتاب ايمان العرب وطلاقها فى الجاهلية ، لأبى اسحق ابراهيم بن عبدالله النجيرمى الكاتب وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية رقم ٢٣٤ مجاميع . انظرايضا JAOS. 1938, p. 630

ونحن نرى فى هذا النوع من الحلف أثر الفرس فى جزيرة العرب مافى ذلك ريب أو شك . فقد كان ذلك الحلف مصحوبا بتعظيم النار و « التهويل » بها على من يستخف بحقوقها و يتوعدونه بحرمان منافعها ومرافقها وكانوا يسمون الرجل القيم بأمر تلك النار «المهول » وقد ورد ذكر ذلك فى شعرهم قال الـكميت :

كهولة ما أوقد المحلفون لدى الحالفين وما هولوا

وكانوا ربما تعاهدوا كذلك على الملح[1]

و يجدر بى أن أشير هنا إلى حلف آخر يعرف بحلف الأحابش وقد ذكره اليعقوبى[2] وورد كذلك فى الاغانى[3] فارجع إليه ان شئت :

هذه أنواع من الحلف ظلت تعقد فى جزيرة العرب إلى قبيل ظهور الاسلام وأقدمها جميعاً هو حلف الدم كما ذكرنا آنفاً .

والطريف فى هذا أنهم ظلوا يذكرون الدم فى عقد الحلف إلى ظهور الاسلام حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حالف الأنصار قال لهم : « الدم الدم الهدم الهدم »[4] وهى نفس الصيغة التى كان يستعملها العرب فى عقد الحلف فى الجاهلية

---

(١) كتاب ايمان العرب ص ٩١
(٢) اليعقوبى ج ١ ص ٢٧٨
(٣) الأغانى ج ١٩ ص ٧٦
(٤) كتاب أيمان العرب ص ٨٤

(٥)

أثر الحلف والجوار في النظامين

السياسي والاقتصادي

تبين لنا مما تقدم أن نظام الحلف كان من أقوى المظاهر السياسية فى حياة العرب والساميين القدماء وكان له — فضلا على ذلك — شأن خطير فى تكييف نظمهم السياسية والاقتصادية .

أما من حيث أثر الحلف فى النظام السياسى للجماعة الأصلية فقد كان فرضا على كل رجال الحى نصرة الحليف فكانوا ينفرون لنجدته إذا استغاث والأخذ بحقه إذا ظلم وطلب دمه إذا قتل حتى ولو كان فى ذلك فناؤهم (١)

وأما من حيث أثره فى النظام الاقتصادى فكان على الجماعة بأسرها أن تؤدى الدية عن الحليف إذا قتل قتيلا أو جر عليهم جريرة . ولم يكن هو شخصيا يطالب بذلك ولا أقاربه فقط . فاذا ثارت حرب بسبب جريرته ثم أعقبتها موادعة كان على العشيرة أن تعد القتلى الذين أصاب بعضهم من بعض ثم تعطى الدية على من زاد للفريق الآخر ان كان له فضل فى القتلى (٢) .

وفوق كل هذا كان للحليف أن يرث حليفه فكان له السدس فى رأى بعض المفسرين . وذلك لأنه غدا عضوا من أهل الرجل الذى ينتمى إليه بالجوار

ومهما يكن من أمر فقد كان الحلف خاضعا للقانون العام للحى على الاطلاق

---

(١) قارن الكامل للمبرد ص ١٧٠ (٢) الاغانى ج ٢ ص ١٨٧ وما يتبعها

وهو القانون الذى كان يطبق فى جميع أقسام الجماعة العربية والسامية القديمة .وقد يصح لنا أن ندعوه «قانون الصحراء » أو قانون الثأر والقصاص والدفاع عن النفس

وهذا القانون قائم على مبدأين :

أولا — أن علاقة الدم هى العلاقة الوحيدة التى تربط بين أفراد الحى . ومن ثم كانت حياة الفرد متعلقة بحياة المجموع .

ثانياً — أن الواجب المفروض على الحى هو طلب الثأر واتحاد رجاله فى القتال والذود عن الحوزة . ومن ثم كانوا جميعاً متساويين فى الحقوق والواجبات .

ويجتمع هذان المبدآن إذا دعا داعى الحرب والقتال فكان على كل فرد ينتسب إلى جماعة ويسمى باسمها أن يجيب نداء هذه الجماعة وأن يساهم فى جمع الدية إذا طلب إليه ذلك . ومن أجل هذا كان شعار الحى فى الحروب هو عادة اسم الحى نفسه أو بعض دوره وأقسامه .

فمن ذلك مثلا ماحدث يوم جبلة وكان بين بنى عامر بن صعصعة وبين بنى حنظلة بن مالك بن زيد مناة بن تميم وكان عليهم عمرو بن عمرو بن عدس ابن زيد بن عبد الله بن دارم فظفر بنو عامر بن صعصعة وانهزم عمرو بن عمرو وقتل من قومه لقيط بن زرارة بن عدس وأسر حاجب بن زرارة . وفى ذلك يقول جرير للفرزدق :

كأنك لم تشهد لقيطا وحاجبا وعمرو بن عمرو إذا دعا يال دارم(١)

وكان يحدث أحيانا أن يتشابه اسم الحى أو بعض دوره فيتشابه بذلك الشعار ويقع الاختلاط فى صفوف الفريقين . فمن ذلك أنه لما سار عبد يغوث

---

(١) ابن هشام ص ١٢٧

لقتال سعد والرباب وغدوا على القتال نادى قيس بن عاصم يال سعد ونادى يغوث يال سعد ـ قيس بن عاصم يدعوسعد بن زيد مناةوعبد يغوث يدعوسعد العشيرة ـ فلماسمع ذلك قيس نادى يال كعب فنادى عبد يغوث يال كعب وأراد قيس كعب ابن سعد بينما أراد عبد يغوث كعب بن عمرو فلما رأى قيس ماصنع عبد يغوث قال « مالهم أخزاهم الله ماندعو بشعار إلادعوا بمثله » ثم نادى قيس يال مقاعس عمر يعنى الحارث بن عمرو بن كعب وكان يلقب مقاعسا فلماسمع وعلة بن عبدالله الجرمى الصوت وكان صاحب اللواء يومئذ طرحه وولى هاربا وكان أول من انهزم من اليمن وحملت عليهم بنو سعد والرباب وهزموهم أفظع هزيمة (١) وسعد وكعب ومقاعس هى أقسام من تميم .

ومن الأمثلة التى توضح لنا أن الحليف كان يتبع الحى الذى يدخل فى حلفه وينادى بشعاره فى الحروب أن زيد الخيل لما وقعت حرب بين اخلاط طيء فنهاهم ولم ينتهوا اعتزلهم وجاور بنى تميم ونزل على قيس بن عاصم فغزت بنوتميم بكر بن وائل وعليهم قيس وزيد معه فاقتتلوا قتالا شديدا وزيد كاف فلما رأى مالقيت تميم ركب فرسه وحمل على القوم وجعل يدعو يا آل تميم ويتكنى بكنية قيس (٢) كلما قتل رجلا أو أراده عن فرسه حتى هزمت بكر وظفرت تميم ومثل هذا كان يحدث عند العبرانيين كما يستدل على ذلك من سياق التوراة (٣)

وكان الشعار فى الحروب يقصر أحيانا على الآلهة دون الجماعات . فمن ذلك لما اجتمع المكيون لقتال المسلمين فى واقعة أحد كان شعار المكيين « يا للعزى يال هبل » . فلما صار اليوم لهم أنشأ أبوسفيان بن حرب يقول: «اعل هبل» أى علا دينك (٤) فرد الرسول صلى الله عليه وسلم «الله أعلى وأجل » لكن هذه كانت

---

(١) الاغانى ج ١٥ ص ٧٤
(٢) الأغانى ج ١٦ ص ٥٧
(٣) سفر اشعيا. اصحاح ٤٤ آية ٥
(٤) ابن الكلبى كتاب الاصنام ص ٢٨

حربا دينية · أما فيما عدا ذلك فكان الشعار هو اسم الحى أو بعض جماعته .

ولما كان عبء القتال والأخذ بالثأر يقع على كاهل رجال الحى دون الأطفال والنساء ولما كانوا فى الوغى متساويين فى التعرض للموت واقتحام الاخطار لهذا كانت القاعدة المنطقية التى فرضها قانون الصحراء أن يقصر على الرجال وحدهم حق اقتسام الغنائم والاسلاب . ويبدو أن هذا الحق كان مقصوراً على من يغشى الوغى وينزل إلى المعمعة بعلم من رئيس الجيش . فمن ذلك أن بنى تميم غزوا بكر بن وائل وعليهم قيس بن عاصم ومعه زيد الخيل وكان قد جاوره فاقتتل الفريقان قتالا شديداً وزيد كاف عن القتال . فلما رأى مالقيت تميم ركب فرسه وحمل على القوم وظل يقاتل حتى هزمت بكر وظفرت تميم . فلما عادوا قال زيد اقسم لى ياقيس نصيبى . فقال قيس « وأى نصيب ؟ فوالله ماولى القتال غيرى وغير أصحابى[١] فزيد يطلب نصيبه من الغنيمة لأنه غشى القتال وقيس ينكر عليه حقه لجهله بما صدر منه على مايبدو لنا . وكان الرئيس إذا غزا بالجيش أفردوا له المرباع أى ربع الغنيمة ومن أجل هذا كان رؤساء الأحياء يسمون « أصحاب المرابع[٢] » وصارت تلك هى القاعدة إلى أن جاء الاسلام فأنقص ربع الغنيمة إلى الخمس وصار الخمس للذين ذكروا فى قوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شىء فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » .

وكان للرئيس فضلا على ذلك مايأتى :

أولا — الصفية — وهى الأشياء التى كان يصطفيها الرئيس لنفسه من خير مايغنم . وقد اصطفى النبى سيف منبه بن الحجاج يوم بدر واصطفى جويرية بنت الحارث من بنى المصطلق فجعل صداقها عتقها وتزوج بها وكذلك فعل بصفية بنت حيى .

---

(١) الاغانى جـ ١٦ ص ٥٧ (٢) الأغانى جـ ١٦ ص ٥٠

ثانيا — النشيطة - وهى ما أصاب الجيش فى طريقه من قبل أن يصل إلى مقصده.

ثالثا — النقيعة - وهى بعير ينحره الرئيس قبل القسمة و يفرقه على الناس

رابعا — الفضول - وهو ما فضل فلم ينقسم.

خامسا — الحكم - وهو أن يبارز الفارس فارسا قبل التقاء الجيش فيقتله و يأخذ سلبه فالحكم فى ذلك إلى الرئيس إن شاء نفله و إن شاء رده فى جملة المغنم.

سادسا — النشاط - وهى الناقة معها ولدها فتجعل هى وولدها فى ربع الرئيس ولا يعتد عليه بالولد. و إلى ذلك أشار الشاعر :

لك المرباع منا والصفايا　　وحكمك والنشيطة والفضول

وقد سقطت النشيطة والنقيعة والنشط والفضول فى الاسلام[1]

وكانت القاعدة التى اتبعت فى اقتسام الغنائم هى المتبعة كذلك فى تقسيم الميراث. فقد نص قانون الصحراء غير المكتوب على أن لا يرث النساء والأطفال إذ كانوا يقولون « إنما يرث من يحارب و يذب عن الحوزة »[2] أى أن حق الملكية والميراث كان مقصوراً على رجال العشيرة فقط. ومن أجل هذا كان الحليف يرث حليفه لأن الأصل فى الحلف هو المؤاخاة والتعاقد على الموت. وقد ظل هذا إلى ظهور الاسلام فكان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث الرجل منهم الانصارى دون ذوى رحمه وذلك للاخوة التى آخى النبى بينهم. فلما نزلت الآية « ولكل جعلنا موالى » نسخ ذلك النوع من الميراث وأصبحت القاعدة أن « لا حلف فى الاسلام ».

وكذلك فرض الاسلام للنساء بقوله تعالى « وللنساء نصيب مما ترك الوالدان

---

(١) شرح الحماسه للتبريزى ص٤٥٨

(٢) تفسير البيضاوى طبعة أوربا ص ١٩٠.

والأقربون » وفرض للأطفال بقوله «والمستضعفين من الولدان »[١]

وكان قانون الصحراء هو النافذ كذلك عند العبرانيين قديماً. فكانت القاعدة أن الرجل إذا مات ولم يكن له أبناء ورثه بنو عشيرته[٢] أما النساء فلم يكن لهن نصيب مما ترك الرجل بل هن أنفسهن كن يعتبرن جزءا من متاعه وكن يورثن مع مايورث من سائر متاع الرجل. فكانت المرأة إذا مات عنها زوجها ولم يكن قد اولدها ورثها اخوه او بعض أقاربه وكانت البنت إذامات عنها والدها ورثها أقرب الرجال إليها[٣] وفي عصر متأخر عدلت تلك القاعدة القديمة وصار يسمح للبنت بأن ترث أباها بشرط محدود وهو أن لا يكون له أبناء[٤] فاذا مات وخلف أحدا من الذكور فلا ترث شيئاً أما الزوجة فلا حق لها في ميراث زوجها على الاطلاق بل ظلت جزءا من متاع الرجل يرثها ذوو قرباه.

ويرى بعض العلماء أن تقييد توريث البنت بالشرط المذكور آنفاً — وهو الشرط الذى نصت عليه التوارة فى سفر العدد ـ إنما كان الغرض منه التوفيق بين حق البنت بعد ما اعترف به قانونا و بين الفكرة القديمة وهى أن البنت كان يرثها أقرب الرجال اليها[٥]

وهناك شرط ثان نصت عليه التوراة فى موضع آخر من سفر العدد[٦] وهو أن البنت إذا ورثت أباها لأنه لم يخلف وراءه أبناء وجب عليها أن تتزوج رجلا من رجال عشيرة أبيها[٧] وفى هذا نجد أثر قانون الصحراء أيضا إذ أن الغرض من

---

(١) تفسير البيضاوى سورة النساء آية ١٢٦ .

(٢) Cf. Levy, La Famille dans l'Antiquite Israelite, p. 265

(٣) Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 260.

(٤) سفر العدد اصحاح ٢٧ آية ٨ ـ ١١ .

(٥) Koschaker, Die Eheformen Bei Den Indogermanen, p.77,107

(٦) سفر العدد اصحاح ٣٦ آيات ٥ — ١٢ .

(٧) هذا الشرط ألغاه احبار اليهود بعد ذلك فى عصر متأخر

هذا الشرط هو بقاء الملكية فى عشيرة الأب وعدم نقلها إلى عشيرة أخرى بالزواج . ولم يكن هذا الشرط موجوداً بطبيعة الحال فى العشيرة العربية لأنه لم يكن للنساء حق فى الميراث كما ذكرنا آنفاً . وهذا الشرط وان كان قد فرض على العبرانيين فى عصر متأخر نوعا ما إذ لم يكن موجودا لديهم قبل جلائهم إلى الاسر فى بابيلونيا ، فالدافع إليه قديم جدا وهو حفظ عشيرة الأب من الانحلال الذى ينشأ عن استمرار تغير الملكية .

وكذلك كانت حال النساء فى بابيلونيا وأشور إذ يؤخذ من نصوص قانون حمورابى والقوانين الأشورية أن البنات كن محرومات من الميراث ولم يكن لهن إلا حق المهر فقط فقد كانت العادة فى بابيلونيا أن يدفع الأب مهر ابنته فاذا مات الأب قبل أن يمهرها ترك الأمر لأخوتها . فكانوا عادة يمنحونها جزءا من ريع الأملاك تبعاً لمساحتها . أما العين نفسها فتبقى ملكا للأبناء [١] .

ويبدو أن بنات الاشراف كن أحسن حظا فى هذا السبيل فكن يأخذن نصيبا من مال أبيهن فضلا على مهرهن . فقد ورد فى عقد يرجع تاريخه إلى عصر سمولا إلو Sumula-ilu سموأل ؟ أحد أسلاف حمورابى أن ثلاثة إخوة أعطوا أختهم نصيبها فى مال أبيهم . ويقول ستانلى كوك إن من المحتمل أن كان للبنات فى مثل هذه الحال حق التصرف فى نصيبهن [٢] ويشبه هذا مافعل أيوب ببناته فقد «أعطاهن أبوهن ميراثا بين اخوتهن» [٣] وتوريث أيوب بناته مع وجود أبناء ذكور له هو الاستثناء الوحيد الذى نجده عند العبرانيين . فقد ذكرنا آنفاً أن

---

(١) C. H. Sec. 184.

(٢) Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammurabi p. 146

(٣) سفر أيوب اصحاح ٤٢ آية ١٥

قانون التوراة لا يجيز توريث البنات إن كان للرجل أولاد ذكور. وقد حار العلماء فى تعليل المسألة. وإليك ماعرضوا من رأى وتفسير :

أولا — قد يكون أيوب بعمله هذا لم يقصد نقل حق الملكية إلى بناته فى بعض أرضه وماله وإنما أراد أن يفرض لبناته حق المنفعة فى ماله بعد وفاته وأن يلزم الأبناء بأعطائهن نصيباً من ريع الأرض التى ستؤول إليهم بطريق الميراث الشرعى.

ولكن هذا رأى ليس فى سفر أيوب ولافى التوراة ما يؤيده[1]

ثانيا — قد تكون هذه الحالة محض استثناء من القاعدة العامة فى الميراث وهى القاعدة التى نصت عليها التوراة فى سفر العدد.

ثالثا — ربما كان اليهود قد نقلوا هذه العادة عن البابليين[2] أثناء فترة الجلاء والأسر التى قضوها فى بابيلونيا أو بعد ذلك بقليل، إذ المرجح لدى العلماء أن سفر أيوب يرجع إلى نحو ذلك التاريخ. وربما كانت هذه الحادثة تمثل مرحلة أرقى فى تطور نظام الميراث عند العبرانيين وأننا نجد فيها خطوة إلى ماصار عليه مركز المرأة فى العصور المتأخرة أى فى زمن التلمود.

ومهما يكن من أمر فاعتراف الساميين بقدرة البنات على التصرف فى الملكية وبحقهن فى أن يخلفن آباءهن و يرثنهم إنما جاء نتيجة تطور طبيعى بطئ فقد منحهن قانون حمورابى وقانون الأشوريين النوزيين[3] حقا معينا فى مال أبيهن. رغم أن

---

(١) Neufeld, Ancient Hebrew Marriage Laws, p. 295

(٢) Cook, The Laws of Moses and the Code of Hammnrabi, p. 146.

(٣) E. Speiser, Neue Kirkuk Documents Relating to Family Laws (AASOR, X) 1928-29, 11, 31-32; Gordon, The Status of Women, 150.

كان هذا الحق مقيدا بقيود شديدة . ثم جاء عصر التلمود فصار هذا الحق المقيد أبين حدوداً . ولم تستكمل المرأة حقها إلا بظهور الاسلام . فهو الذى منح النساء على العموم حق الملكية والميراث وساوى بينهن وبين الرجال فى أمور المعاملات وهذا الحق ثابت نظريا وعمليا فى الجمعية الاسلامية . وكل من له أدنى احتكاك بالاسلام يعلم ذلك حق العلم وعلى هذا فالأستاذ ليفى مخطىء كل الخطأ فى قوله إن هذا الحق بقى فى الاسلام نظريا أكثر منه عمليا وأن البنات لا يرثن فى كثير من القبائل (١) .

تلك هى بعض مظاهر الحياة الاقتصادية فى العشيرة السامية القديمة . وكل ماقلناه هنا ينطبق على القبيلة . فما القبيلة إلا مجموعة من العشائر يمت بعض رجالها إلى بعض بصلة قريبة أو بعيدة فى النسب وهم جميعاً متساوون فى الحقوق والواجبات تحت رياسة سيد العشيرة ورؤساء بيوتها الذين كانت تتألف منهم حكومة العشيرة ولنتحدث الآن عن نوع هذه الحكومة فنقول :

---

(١) Levy, An Introduction to the Sociology of Islam, I, 141 ff. II, p. 148.

الفصل الخامس

نظام الحكم عند الساميين

(١)

مجلس العشيرة وحكومة المشيخة

Council of Elders or Gerontocracy

وصف السير جيمس فريزر james Farzer أول نظام حكومى للجمعيات البدائية التى هى فى أحط درجات الحضارة ، فقال : « إن سكان استراليا الأصليين لا يحكمهم رؤساء ولا ملوك . أما فيما يتعلق بما لقبائلهم من نظام سياسى فهو نظام الديمقراطية ، أو بعبارة أخرى : هو نظام حكومة مكونة من شيوخ ، ذوى هيبة ونفوذ ، يجتمعون فى مجلس واحد للبتّ فى كل الأمور الهامة ، وهذا المجلس الشورى مقصور عليهم دون الفتيان . وهو يضارع مجلس الشيوخ فى العصور الحديثة . ولو وجب علينا أن نرتجل كلمة لمثل هذا النوع من حكومة الشيوخ لصح لنا أن ندعوها Gerontocracy أى : « حكومة المشيخة » [١] .

هذا الوصف ينطبق بحذافيره على العشائر السامية القديمة ، إذ كان فى كل عشيرة ، أو قبيلة عدد من البيوت ، من ذوى الشرف والرياسة ، يتمتع رؤساؤها بالسيادة فى قومهم ، ولهم حقوق معينة ، وعليهم واجبات مفروضة . منها : إيواء الغريب ، وحماية الحمى ، والذود عن النساء ، إلى غير ذلك مما

---

(١) J.G.Frazer, Lectures on the Early History of Kingship, p.107

لا يزال صداه مسطوراً فى كتب الأدب السامى وهؤلاء هم الذين كانوا يؤلفون حكومة العشيرة ، أو القبيلة ، فهم الذين كان بيدهم الفصل فى الأمور التى تمس حياة العشيرة أو القبيلة ، وخاصة فى أمور القتل ، والغزو ، والدية ، وطلب الثأر ، وغير ذلك من الأمور الجوهرية . وهم الذين كانوا ينظرون فى الأمور المدنية ، كالزواج ، والطلاق ، والنزاع على الماء والكلأ ، وفى الخصومات والشجار بين رجالهم ورجال القبائل الأخرى ، وما إلى ذلك من أمور .

وليس معنى هذا أنهم كانوا يتمتعون بسلطان مطلق فى داخل القبيلة ، وإنما كان سلطانهم معنويا أكثر منه ماديا ، حتى أن الشيخ منهم كان إذا قضى بين من يحتكم إليه من رجال قبيلته لا يجد من القوة المادية ما يستطيع به أن ينفذ حكمه حتى على أحط الرجال شأناً إن لم يرض بقضائه ، وذلك لأن السلطة التنفيذية كما نعلمها اليوم لم تكن معروفة لدى سكان البادية ، وأن وظيفة الحكم عند الساميين القدماء إنما كانت تنحصر فى النطق بما يقضى به قانون العادة والعرف ، لا فى تنفيذ ذلك الحكم ، إذ لم يكن لدى شيخ القبيلة من العمال أو الموظفين من هم موكلون بتنفيذ أحكامه (١) . ومن ثم كان سلاحه الوحيد هو الحض والاقناع ، لا الجبر والاكراه ، فاذا عجز عن إقناع الطرفين ، أو أحدهما بقبول حكمه كان السيف غالباً هو الحكم ، ومن أجل هذا كان الشيوخ يرفضون أحياناً أن يجلسوا مجلس الحكم خشية أن ترد عليهم أحكامهم . فمن ذلك لما احتكم بنو عمرو بن عوف ، ومالك بن العجلان إلى عمرو بن امرئ القيس أحد بنى الحارث بن الخزرج وقضى على مالك بن العجلان أنه ليس له فى حليفه إلا دية الحليف أبى مالك أن يرضى بذلك ، وآذن بنى

---

(١) Smith, The Prophets of Israel. p. 36

عمرو بن عوف بالحرب ، وظلوا متحاربين عشرين سنة إلى أن تراضوا على التحكيم مرة أخرى ، فأتوا ثابت بن المنذر ، فقالوا : « إنا حكمناك بيننا » فقال : لا حاجة لى فى ذلك . قالوا ولم ؟ قال إنى أخاف أن تردوا حكمى كما ردد ثم حكم عمرو بن امرىء القيس » ، ولم يحكم إلا بعد أن أعطوه المواثيق[١] .

وكان الشيخ منهم لا يستطيع أن يجبر أحدا - حتى أبناءه - على قبول حكمه أو نصيحته بل كان يستعين فى ذلك بفتيان الحى ومشيخة العشيرة . فمن ذلك ما ورد فى قصة عبدالله بن العجلان وكان أبوه أكثر بنى نهد مالا « وكانت هند امرأة عبدالله بن العجلان امرأة من قومه من بنى نهد فمكثت معه سنين سبعاً أو ثمانيا لم تلد فقال له أبوه إنه لا ولد لى غيرك ولا ولد لك وهذه المرأة عاقر فطلقها وتزوج غيرها فأبى ذلك فآلى أن لا يكلمه أبدا حتى يطلقها » ثم أقام أبوه على ذلك حتى بلغه يوما انه شرب حتى سكر فارسل يستدعيه فلما مضى إليه « عاوده فى أمرها وانبه وضعفه وجمع عليه مشيخة الحى وفتيانه فتناولوه بألسنتهم وعيروه بشعفه بها وضعف حزمه ولم يزالوا به حتى طلقها »[٢]

وكذلك كانت الحال عند القبائل العبرانية فموسى إنما استطاع أن يحمل قومه على طاعته وقبول أحكامه بنفوذه الشخصى فقط كما يؤخذ ذلك من الروايات العبرية القديمة[٣] .

ومن ثم يتبين لك أن سلطان شيوخ العشائر والقبائل السامية ممثلة فى الجمعية العربية انما كان سلطانا معنويا فقط ، والسبب فى ضعف سلطانهم المادى أن السلطة الحقيقية كانت لا تزال بيد العشيرة جملة وموزعة بين أفرادها ، وإنما هم الذين

---

(١) الاغانى ج ٢ س ١٦٧ وما يتبعها
(٢) الاغانى ج١٩ ص ١٠٢ ، ١٠٣ .
(٣) أنظر Lods op. cit p. 195

تلك السلطة إلى بعض رجالهم من كبار السن أو ذوى الجاه والحسب فيهم . وعلى هذا فحكومة المشيخة المكونة من مجلس العشيرة أو القبيلة كانت على حد تعبير الاستاذ Worte « هيئة تمثيلية نيابية كأعظم ما يكون التمثيل والنيابة . وهذا وضع لا يمكن أن تتفق معه السلطة الشخصية »

وعلى هذا فلن نركب شططا إن قلنا إن مشيخة العشيرة فى الجمعية العربية القديمة على الأخص كانت فى الواقع طرازا من الحكم « الديموقراطى » بالمعنى « الكلاسيكى » القديم ذلك لأن الديموقراطية بهذا المعنى التقليدى هى كما عرفها أحد العلماء المحدثين « نوع من حكومة تكون السلطة الداخلية فيها بيد جزء كبير من أفراد الجماعة ، أى بيد كل بالغ حر من الرجال بدون تمييز فى الجاه والحسب »(١) ويقول الأستاذ « البربت » Albright « إننا نجد مثل هذه الحكومات فى كل مرحلة وعند كل مستوى من تطور التاريخ وأنها تتباين كثيرا فى أنواعها ومداها وطرازها وقدرتها على البقاء . وغالبا ما يطغى بعض أنواعها على بعض فى الزمان والمكان والوظيفة ولكنها عادة وثيقة الارتباط بالجمعيات الكبيرة غير المستقرة »(٢)

ومهما يكن من أمر فأنا أذهب إلى أبعد من هذا وأقول إن لدينا الآن من الوثائق التاريخية ما يثبت قيام نظام نيابى دستورى بالمعنى الحديث فى جزيرة العرب قديماً . وقد تولينا شرح ذلك بالتفصيل فى مكان آخر(٣)

أما عند العبرانيين فلعل أقرب شىء إلى مجلس العشيرة هو مجلس

---

(١) قارن Thorkild Jacobsen, «Primitive Democracy in an cient mesopotamia» JNES. II (1913) 159.

(٢) انظر تقرير Appròachesto World Peace (1944) p. 2.

(٣) انظر كتابنا « نظام الحكم فى اليمن قديما » تحت الطبع

«الزقينيم» zqenim أى الشيوخ والكلمة عبرية تمت إلى الأصل العربى «الذقن» ومعناها الشيخ. وقد وردت الإشارة إلى هؤلاء «الزقينيم» فى عدة أماكن فى التوراة. ففى سفر الخروج نقرأ ما يأتى «فجاء موسى ودعا شيوخ الشعب ووضع قدامهم كل هذه الكلمات التى أوصاه بها الرب. فأجاب الشعب معا وقالوا كل ماتكلم به الرب نفعل»[١].

وقد اختلف العلماء فى تفسير معنى «الزقينيم» فيرى بعضهم أن المراد بها رؤساء البيوت وشيوخ الاحياء ويرى آخرون أنهم رجال العشيرة عامة. والحق أن ليس فى التوراة مايرجح أحد الرأيين فالكلمة قد وردت فى عدة أماكن مرادفة لكلمة الشعب[٢] وكان يراد بها أحياناً سكان المدينة عامة.

وكان المجلس الذى يجتمعون فيه يسمى «موعيد» Mo'edh وهو لفظ يمت إلى اللفظ العربى «ميعاد» ومعناه هنا مكان الاجتماع. وكانت اجتماعاتهم تعقد عادة عند باب المدينة[٣] حيث تناقش الأمور المدنية والسياسية وكل مايهم أمر العشيره.

وكانت هذه الاجتماعات تعقد أحيانا أمام «أوهل موعيد» أى «خيمة الاجتماع» وهى الخيمة المقدسة التى تعد بمثابة بيت الرب. وقد وردت عدة إشارات فى التوراة إلى اجتماع بنى اسرائيل أمام «خيمة الاجتماع» وكان ذلك غالبا لأمور دينية إذ كان الغرض اجتماع الشعب بربه «يهوه» وسماع كلمته ومعرفة إرادته فنحن نقرأ فى سفر العدو «فأتى موسى وهرون من أمام الجماعة إلى باب خيمة

---

(١) سفر الخروج اصحاح ١٩ آية ٧ ، ٨ .
(٢) قارن مثلا سفر يشوع اصحاح ٢٤ آية ١ ، ٢ ، ١٩ ، ٢١ .
وأيضا الفقرة التى ذكرناها آنفا من سفر الخروج .
(٣) انظر سفر عاموس اصحاح ٥ آية ١٠ وسفر التثنية اصحاح ٢٢ آية ١٥ .

الاجتماع وسقطا على وجهيهما فتراءى لهما مجد الرب وكلم الرب موسى قائلا الخ[١]

ونقرأ فى سفر اللاويين « ودعا الرب موسى وكلمه من خيمة الاجتماع » وفى مكان آخر من ذلك السفر « ودخل موسى وهرون إلى خيمة الاجتماع ثم خرجا وباركا الرب فتراءى مجدالرب لكل الشعب »[٢]

وكان الاجتماع أمام «خيمة الاجتماع» يعقد أحيانا لأمور نعدها اليوم سياسية كتوزيع الأرض بين الأسباط المختلفة بطريق الاقتراع إذ نقرأ فى سفر يشوع ما يأتى « هذه هى الأنصبة التى قسمها العازار الكاهن ويشوع بن نون ورؤساء آباء أسباط بنى اسرائيل بالقرعة فى شيلوه أمام الرب لدى باب خيمة الاجتماع وانتهوا من قسمة الارض »[٣].

وكان مثل هذا المجلس التشريعى موجودا كذلك فى فينيقية[٤] وقد وردت الاشارة إلى هذا المجلس فى قصة مصرية قديمة هى قصة الكاهن « ون آمون » رئيس ديوان الإله آمون بالكرنك[٥] فقد رحل هذا الكاهن من طيبة إلى الجبيل بفينيقية فى نحو عام ١١٠٠ ق.م لاحضار خشب الأرز اللازم لتجديد بناء زورق آمون المقدس .

وكان سلطان مصر على تلك البلاد قد وهن فى ذلك الزمن . وحدث أن جماعة من أعداء مصر يقال لهم «ثكر» أو «زكر» قد سطوا على «ون آمون»

---

(١) سفر العدد اصحاح ٢٠ آية ٦ و ٧ .

(٢) انظر سفر اللاويين الاصحاح الأول الآية الأولى ثم التاسع الآية ٢٣ .

(٣) سفر يشوع اصحاح ١٩ آية ٥١ .

(٤) انظر Wilson. "The assembly of a Phoenician City" in J.N.E.S. IV Oct. 1945.

(٥) انظر Erman, The Literature of the Ancient Egyptians pp. 174 ff.

وهو بميناء «در» بفينيقية وسرقوا ماله وسفنه فشكا لأمير البلاد دون جدوى . وأخيراً رحل إلى صور فالجبيل حيث قابل جماعة من أهل « ثكر » أو « زكر » فصنع بهم ماصنع به اخوانهم من قبل وسلبهم شيئاً من مالهم .

وآخر الأمر بينما كان «ونآمون» على وشك الرحيل إلى مصر بالاخشاب التى زوده بها «زكر بعل» أمير الجبيل إذا بجماعة من أهل « ثكر أو زكر » يظهرون فى الميناء ويحولون بين السفن وبين الرحيل ويطلبون من أمير الجبيل القبض على ون آمون . وهنا نقرأ فى القصة المصرية مايأتى « فلما كان الغد جمع «زكر بعل ... المجلس التشريعى . وقام فيه قائلا لأهل زكر «ماذا تعنون بمجيئكم إلى هنا وفعلتكم هذه » فأجابوه إننا نريد هذه السفن التى تبعث بها خفية إلى مصر مع رفاقنا . فقال لهم : إننى لا أستطيع أن آخذ رسول آمون سجينا فى بلدى ، دعونى أطلق سراحه أولا ثم اتبعوه أنتم وخذوه أسيراً »[1] .

والطريف فى هذه الفقرة أن الكلمة المصرية التى ترجمناها « المجلس التشريعى » ترسم هكذا وتقرأ mw'dwt أو mw'd موعدت » أو « موعد » كما حقق ذلك العلامة « ألن جاردنر » وهى اسم مذكر مفرد . لكن العلماء لم يهتدوا إلى ترجمتها ترجمة صحيحة ولذلك تركها « إرمان » « وبرستد » بدون ترجمة واقترح جاردنر ترجمتها «حراس الملك» وظن أنها تحريف لكلمة قديمة أسيء فهم معناها .

والذى نراه أن هذه الكلمة هى كلمة سامية خالصة نقلها « ون آمون »

---

(١) انظر Erman, op. cit. p. 184.

بلفظها ومعناها من الفينيقية إلى المصرية القديمة ، وأنها تمت إلى الأصل العربى « وعد » و «ميعاد» كما أنها تمت إلى الـكلمة العبرية Mô'ēdh «موعيد» بمعنى المجلس أو مـكان الاجتماع ومن ذلك « أوهل موعيد » أى خيمة الاجتماع كما ذكرنا آنفا .

وعلى هذا فالقصة المصرية تصور لنا تصويراً أميناً كيف جمع « زكر بعل » أمير الجبيل مجلسه التشريعى ليعرض عليه أمر النزاع بين « ون آمون » وبين خصومه من أهل ثـكر الذين جاءوا الى ميناء الجبيل وحاولوا منع « ون آمون » والسفن المحملة بخشب الأرز من الابحار الى مصر .

وهذا المجلس التشريعى لمدينة الجبيل هو ولا ريب الذى وردت الاشارة اليه فى الآية التاسعة من الاصحاح السابع والعشرين من سفر حزقيال .

ومن كل ما قدمنا يتضح لك أن نظام المجالس التشريعة التمثيلية هو نظام عريق فى القدم عند الساميين

(٢)

دستور المشيخة والقوانين

السامية القديمة

كانت حياة الجماعات السامية الأولى كما عرفت حياة بداوة وقيام على الانعام، حياة رحيل دائم وعيشة في الخيام، حياة تنقل مستمر في طلب الماء والكلأ، والحصول على الطعام، وقد ظلوا على البداوة ألوفا من السنين، يتنقلون بأنعامهم من حدود مصر إلى إيران قبل أن يعرفوا عيشة الاستقرار والدعة إذ لم يكونوا قد خرجوا بعد من الطور الاقتصادى البدائى إلى الطور الاقتصادى الحضرى، أى من طور السعى وراء «جمع الطعام» Food - gathering Economy إلى طور العمل فى «إنتاج الطعام» Food – produceing Economy[١] وقد ظل بعضهم على البداوة إلى عصر متأخر نسبياً، بل منهم من لا يزال يمارسها إلى الآن .

وإنما نزعت بعض القبائل السامية إلى الاستقرار عند ما وقع لهم أن يضربوا خيامهم على منابع الماء، وشواطىء الجداول والأنهار، وكان ذلك فى عصر سحيق فى القدم، أى بعد انقطاع تهاطل الأمطار، وانتظام مجرى الأنهار، وثم وجدنا الخيام قد استبدلت تدريجيا بأكواخ من الغاب، أو أعواد الشجر والأغصان، أو من الطين والحمأ المسنون، بينما نحت بعضهم

---

(١) أنظر Gordon Childe, New Light on the Most Ancient East, p. 283

فى الصخر بيوتاً ، أو اتخذ من الكهوف عروشاً ، وكان أن دفعتهم وفرة الماء ، وخصوبة الأرض ، وسهولة الحصول على الطعام بانتظام إلى الإقبال على غرس الأشجار ، واستخدام الحيوان فى الزراعة ، وفلح الأرض ، وإلى غزل الصوف ونسجه، وإلى صنع الأدوات الحجرية والفخارية والنحاسية ، وكانت صناعاتهم الأولى بطبيعة الحال خشنة بدائية كما أثبت ذلك علم الحفريات .

ثم سرعان ما كثرت هذه الأكواخ ، وانتظم عقدها إلى جانب ماهو باق من خيام ، وبذلك نشأت القرية ، ثم تقاربت القرى ، وتعددت ، واتسع نطاق بعضها فصارت مدناً ، وقاد كل هذا إلى الاعتراف بحق الملكية الفردية ، وإلى التبادل التجارى بين القرى والمدن ، ثم إلى الاختلاط فالاتحاد(١) .

وكانت الجماعات التى استقرت فى تلك القرى والمدن تعيش بادىء الأمر على نظام العشيرة والقبيلة ، ولكن سرعان ما بدأت العشائر والقبائل المختلفة تشعر بضرورة تنصيب رئيس ، أو عاهل عليهم وبالحاجة إلى نظام الحكومة والدولة ، فكان أن قام ذلك النوع المعروف بدولة المشيخة ، أو دويلة المدينة City — state ، وكان لكل مشيخة دستورها السياسى الخاص بها كما كان لها آلهتها وقوانينها(٢) .

تلك هى الحال التى نجد عليها من نزع إلى الاستقرار من الساميين فى فجر التاريخ ، فنحن نجد هذه الصورة فى بلاد ما بين النهرين فى الألف الرابع قبل الميلاد ، وفى سوريا فى الألف الثالث ، وفى جنوب جزيره العرب فى نحو ذلك

---

(١) قارن Moret, From Tribe to Empire, p. 199.

(٢) Law and Religion, Edited by E.J. Rosenthal, p. 31.

التاريخ ، أو حتى قبل ذلك بقرون .

ولاختلاف الطبيعة الجغرافية فى البلاد التى استقر بها الساميون نشأ عن ذلك أن تباينت حضاراتهم ومدنياتهم ، لأنهم لم يسيروا فى طريق التقدم على وتيرة واحدة ، ولا بسرعة واحـدة ، ومن أجل هذا لم تظهر حضاراتهم على مسرح التاريخ دفعة واحدة ، بل فى فترات متعاقبة .

أما من آثر البـداوة من القبائل السامية فقد ظلوا يهيمون على وجوههم فى الصـحراء ، متنقلين من مرعى إلى مرعى ، ومن ماء إلى ماء ، وقد دفعهم إلى إيثار حياة الصحراء أنفتهم من سكنى الحضر ، وشغفهم بالحرية ، وحبهم للفتوة ، وولعهم بالمغـامرات ، وكانوا فى تسقطهم مواقع المطر والمـاء ، يصلون أحياناً إلى ظواهر القرى والمدن الزراعية ، فكانوا يغيرون على أهلها و يعودون بالغنائم والأسلاب كما كان يفعل خلفهم من البدو المحدثين إلى عهد ليس ببعيد وهؤلاء البدو ما انفكوا يعيشون على أطراف البلاد الزراعية فى جميع العصور التاريخية ، نعم إنهم كانوا مصدر اضطراب دائم وخطر داهم ، ولـكنهم كانوا كذلك معين فتوة متجددة وحيوية ضرورية لتغذية سكان الحضر .

ولمـا كثرت غارات البـدو على أهل الحضر وأصبح الغـزو فيهم ديـنـا وديدناً اضطرت مشيخات الحضر منـذ أقدم العصور إلى تنظيم الجند لحراسة القوافل التجارية ، و إقامة الحصون لحماية الثغور ، ودرء عادية الجماعات البدوية ثم إلى استخدام هذه الجماعات بعد ذلك فى حماية القوافل ، والطرق التجارية التى تشعبت فوق وجه الصحراء إلى المراكز الأخرى للحضارات القديمة .

وكان دستور المشيخات الحضرية فى بادىء الأمر هو عين دستور الجماعات البدوية الذى حملوه معهم إلى مساكنهم القومية الجديدة وقت

استقرارهم بها ، وهو دستور ديمقراطى غير مكتوب أساسه المساواة التامة بين أفراد الجماعة فى الحقوق والواجبات كما ذكرنا آنفاً .

ولكن حدث بعد ذلك لما استقر بهم المقام ، وتقدمت الزراعة ، وازدهرت التجارة أن تكونت فى هذه المشيخات طبقة أرستقراطية ، قائمة على الثروة الاقتصادية الزراعية منها والتجارية ، وصار واهم أصحاب السيادة والعصبية فى كل مشيخة ، وقد وجدنا صدى ذلك فى جزيرة العرب إلى ظهور الإسلام(١) .

وأما قوانينهم : فقد كانت فى بادىء الأمر رسوما مرعية وقواعد جرت بها العادة ، وأوجبها العرف فى السلوك والمعاملات ، ولكن هذه القواعد العرفية سرعان ما ارتقت بتقدم الحضارة حتى بلغت فيما بعد درجة التشريعات المسنونة وأصبحت أقدم القوانين المدونة فى الشرق الأدنى ، الذى أخذت عنه أهم التشريعات الأوروبية والوسائل القانونية(٢) .

---

(١) قارن R. Levy, An Introduction to the Sociology of Islam vol. I, 76 ff.

(٢) انظر A.C.Diamonds, Primitive Law. 1935. Ch. III.

(٣)

تشريع حمورابى

وأول تشريع سامى مدون تحدر إلينا هو قانون حمورابى ، وقد اكتشف فى سنة ١٩٠٢ ، محفوراً على عامود من الصخر الأسود ، فى مدينه سوسه Susa عاصمة عيلم القديمة ، ويرجع تاريخه إلى نحو سنة ١٩٠٠ ق م ، ثم إن هناك القوانين الأشوريه والتشريع الموسوى .

وقد وجدت كذلك بعض الألواح الأشوريه فى مدينة نوزى Nuzi وهى موضع قديم بالقرب من كركوك الحديثة فى الجنوب الشرقى من الموصل .

وهذه الألواح النوزيه تمثل حضارة مختلطة من الحورية Hurrean ، والسامية فى الجزء الشمالى من بلاد ما بين النهرين ، وقد كانت هذه الألواح معروفة منذ بدء القرن الحاضر ، ولكن لم ينشر منها إلا قليل فى سنتى ١٩٢٥-١٩٢٦ (١) .

ويرجع تاريخ هذه الألواح إلى سنة ١٥٩٠ ق م ، أى بعد قانون حمورابى بنحو أربعة قرون ، وهى تحوى عدداً من عقود الزواج والتبنى والميراث والعقود التجارية ، وغيرها من الوثائق القيمة التى أضفت كثيراً من الضوء على قانون حمورابى ، وزادت فى علمنا بالقوانين السامية القديمة ، وعززت ما كان معروفا

---

(١) C.J. Gadd, Tablets from Kirkuk. (R.A. XXIII-XXIII) 1929; Chiera and Speiser, Selected Kirkuk Documents (J.A.O.S. XL-VII) 1927; Gordon. C.H. The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets. (Z.A. IX (XLIII) 1936.

لدينا من مصادر أخرى عن صرامة العقوبات البدنية عند الأشوريين .

وفى رأيى : أن أهمية تشريع حورابى ترجع إلى أسباب عديدة ، منها : —

أولا — أنه أقدم تشريع سامى معروف لدينا حتى الآن ، وهو تشريع يدل على عقلية بلغت شأواً عظيما من الرقى والنضوج كما سنوضح ذلك فيما يلى .

ثانياً — شدة الشبه بين تشريع حورابى وبين القوانين الموسوية ، وهذا الشبه ليس سطحيا ولا عرضيا ، بل يتناول اللحمة والسدى واللب والجوهر ، وحتى اللفظ والتراكيب ، ولذا ذهب كثير من العلماء إلى أن القوانين الإسرائيلية فى معظمها مأخوذة مباشرة من تشريع حورابى (١) .

ثالثا — يذهب بعض العلماء إلى أبعد من هذا ، فهم يرون أن تشريع حورابى والتشريع الموسوى صادران عن معين واحد ، هو معين جزيرة العرب ، وقوانين الجزيرة العربية (٢)

وثم من الشواهد اللغويه والتاريخية ما يؤيد هذا الرأى ويرجحه فحمورابى ، أو عمورابى هو من أسرة العموريين Amorites الذين نزحوا من جنوب جزيرة العرب إلى بابل فى أواخر الألف الثالث قبل الميلاد ، وأسسوا هناك ملكا كبيراً

---

(١) Jeremias, The Old Testament in the Light of the Ancient East.

(٢) قارن Hommel, Ancient Hebrew Tradition. p. 89 ff.

وقد عكف الأستاذ جرمايز Geremias على دراسة تشريع حمورابى ، وحلله تحليلا دقيقاً ، ثم خرج بالنتيجة الآتية ، وهى :

« إن آثار قانون العادة والعرف الذى كان شائعاً فى جزيرة العرب القديمة إلى العصر الجاهلى تقودنا إلى نتيجة واحدة ، وهى رجوع قوانين موسى وتشريع حمورابى إلى أصل عربى مشترك »(١)

وهذه النتيجة هى التى وصل إليها كذلك الأستاذ ستانلى كوك S. Cook وغيره من العلماء ، فهو يقول فى كتابه : « قوانين موسى وتشريع حمورابى » :

« إننا فى بحثنا عن التشريع السامى فى أقدم صوره يجب أن نولى وجهنا شطر جزيرة العرب البدوية»(٢)

على أننا يجب أن نقول هنا أولا وقبل كل شىء آخر إن تشريع حمورابى فى جملته لا يمثل المرحلة البدائية البحتة من التشريع السامى الصحراوى وذلك لأن بدء استقرار الساميين فى وادى الفرات كان فى نحو الألف الرابع قبل الميلاد ، أى قبل صدور تشريع حمورابى بنحو عشرين قرناً على الأقل

ونحن نعلم الآن من الاكتشافات الحديثة أن الساميين قد اختلطوا هناك بالعناصر المختلفة(٣) من سكان البلاد ، وخاصة بالصومريين ، الذى كانوا أرقى منهم حضارة ، وقد نهل الساميون من معين تلك الحضارة وتأثروا

---

(١) John Jeremias, Moses and Hammurabi p. 47; cf. Cook, Tbe Laws, p, 30.

(٢) Cook, The Laws, p. 282.

(٣) Speiser, Mesopotamian Origins. Ch. Vi 1930 also p. 150 ff.

بها ، ولا بد أن يكونوا قد تأثروا كذلك بالقوانين والاصلاحات الصومرية التى أدخلها أوروكاجينا Urukagina ، والتى ورد ذكرها فى النقوش الصومرية (١)

وقد اقتبس الساميون ، ولا ريب بعض تلك القوانين ، وحوروها تبعاً لبيئتهم ومقتضيات أحوالهم ، كما أخذوا الرسم المسمارى عن الصومريين ، واستعملوه بما يناسب لغتهم

ثم إن الساميين أنفسهم سرعان ما بلغوا درجة عظيمة من الرقى والتقدم ، حتى أنهم تغلبوا على الصومريين ، وأسسوا ملكا كبيراً فى زمن الاكاديين Akkadians وخاصة تحت حكم سرجون الأول ، أى قبل عصر حمورابى بقرون طويلة

وعلى هذا فليس من المعقول وقد بلغ الساميون مثل هذه الدرجة من الحضارة أن لم يكن لديهم قانون منظم يسيرون عليه فى معاملاتهم ويحتكمون اليه فى خصوماتهم .

نعم إننا لم يصل إلينا شىء من القوانين الاكادية المكتوبة بلغة الاكاديين ولكن لدينا من الشواهد مايدل على وجود مثل تلك القوانين قبل ظهور حمورابى

---

(١) Cf. Yale Oriental Series 1. No. 27, p. 24 ff.: also Barton, The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad. 1929 also J.A.O.S. Vol. 65 N.4.

ففى أحد الالواح التى وجدت فى نپور Nippur (١) والتى يرجع تاريخها إلى الأسرة الثالثة من حكام أور « ur » نجد الغرامة المفروضة على الرجل الذى يركن إلى البطالة تشبه تلك المفروضة فى أحد قوانين حمورابى المدونة فى السلسلة المعروفة باسم «أنا اتيشو» Ana ittisu وقد يكون هذا التشابه قد جاء عرضا ولكنه على كل حال أحدُ المصادر الرئيسية التى تدلنا صراحة على وجود قانون فى البلاد قبل ظهور حمورابى .

ومهما يكن من أمر فتشريع حمورابى لم يكن تشريعاً بدائياً ولا بدويا وإنما هو تشريع أراد به جمعية كانت قد فارقت البداوة وضربت بسهم معلى فى الحضارة والمدنية منذ عصر سحيق فى القدم .

ومن ثم فنحن على حق إن قلنا إن قوانين حمورابى والقوانين السامية الأخرى هى قوانين قديمة ancient ولكنها ليست بدائية not primitive بمعنى أنها ليست صادرة عن عقلية بدائية كتلك التى وصفها ليفى بروهل Levy-Bruhl فى كتاباته(٢) بل عن عقلية متحضرة .

نعم ان القانون الوحيد الذى قد يشعر باحتمال وجود علاقة بينه و بين العقلية البدائية هو قانون القصاص Lex talionis الذى يرجع ولا ريب الى «العوامل النفسانية» فى فكرة القانون البدائية والتى يمكن تفسيرها الآن على ضوء مايدعوه علماء البشريات Anthropologists بقانون المشابهة Law of Similarity فى العقلية البدائية والتفكير البدائى .

---

(١) قارن Cf. Fish in J.A.O.S. Vol 56 No. 4.

(٢) Cf. Primitive Mentality also Primitives and Susernatural, 1936.

« وقانون المشابهة » هذا يمثل الفكرة الموجودة عند الجماعات الساذجة فى كل عصر وفى كل مكان وهى أن الاشياء المتشابهة يتصل أحدها بالآخر اتصالا عرضيا وأن الشىء يؤثر فى نظيره والمثل يسبب حدوث المثل .

وهذا اعتقاد خاطىء ولا ريب ولكننا نجده منتشرا فى جميع أنحاء الارض وفى كل العصور . ففى بورنيو وأواسط أفريقية مثلا نجد رجال القبائل الهمجية فى وقتنا الحاضر يعمدون إلى عقد حلقات قبل ذهابهم إلى القتال يرقصون فيها رقصة الحرب War-Dance ويحاكون فى غضون ذلك المعركة المتوقعة وانتصارهم فيها وهم بعملهم هذا يعتقدون اعتقاداً جازماً أن فى هذه المحاكاة قوة خفية تكسبهم النصر والظفر حقيقة عند ما يغدون الى المعركة فى الصباح . وكذلك حال « المستمطر » فى القبيلة the rain-maker وهو يحاول أن يحاكى انفجار السحب وصوت الرعد ونزول المطر موقنا أن ذلك يسبب سقوط الغيث المنهمر .

وكذلك نجد «قانون المشابهة » متبعاً فى الطب البدائى ، فهم يعتقدون أنه يمكن شفاء السن المريضة بدلكها بسن أخرى سليمة من أسنان الكلاب ويمكن شفاء العين المريضة بدلكها بحجر على هيئة العين وهكذا فى الأشياء الأخرى

هذا هو «قانون المشابهة» الذى يستخدمه الرجل الساذج ومن لا يزالون على الفطرة فى السحر وما يشبهه من التعاويذ والرقى لاعتقادهم أن فى كل شىء قوة خفية تؤثر فى نظيره وشبيهه كالاستسقاء بمحاكاة الرعد ونزول المطر وكشفاء السن بسن مثلها والعين بعين تشبهها وكاهلاك رجل مثلا بصنع صورة له من طين أو ورق ثم وخزها بالابر أو تمزيقها وفسخ أعضائها أو حرقها بالنار أو غير ذلك من أعمال السحر والشعوذة مما يسميه علماء العمران « بسحر المحاكاة» Sympathetic Magic

وهذا الاعتقاد هو الذى جعل الرجل البدائى يتوهم أمرا آخر وهو وجود علاقة بين «قانون المشابهة» Law of Similarity و بين الفكرة البدائية فى العدل والانصاف أو بعبارة أخرى بين الجريمة والعقوبة . فلكى يتحقق العدل الدقيق فى نظر الرجل البدائى يجب أن تكون العقوبة مضارعة للجريمة وأن تكون مثلها بقدر الامكان . ومن ثم كانت النفس بالنفس والعين بالعين والسن بالسن والحر بالحر والعبد بالعبد وما إلى ذلك من مبدأ القصاص الذى أخذ به الساميون وغيرهم فنص عليه تشريع حمورابى والقانون الموسوى وتحدر إلى الاسلام كما تحدر إلى كثير من الامم الأخرى . وقد روعى مبدأ المضارعة عند البدائيين حتى فى المعاملات .

وان تعجب فعجب أن نجد فى تشريع حمورابى بعض نصوص تدل على أن «قانون المشابهة » وما يستلزم من مبدأ المضارعة بين العقوبة والجريمة كان يطبق بشكل قاس غريب كما لو كان فى ذلك ارضاء خاص للنفس (١) فمن ذلك أن السارق إذا نقب بيتا أعدم بنقب ثغرة صغيرة فى الحائط وجره منها حتى يموت . وكان إذا سرق من بيت يحترق الق فى اللهب حتى يموت ولو سقط بيت بسبب سوء بنائه فقتل ابن صاحب الدار قتل ابن البناء ، وان أتلف الاثاث عوض عنه أثاثا آخر وهكذا

وكانت القاعدة : أن العضو الذى يحدث الضرر يلقى العقاب ، فكانت اليد التى تخطىء أو تسرق تعاقب بالقطع ، فان زلت يد الجراح فسببت وفاة

---

(١) R.W.Rogers, Cuneiform Parallels to the Old Testament 1926 p. 408.

المريض ، أو فقأت عينه قطعت يد الطبيب (١) ، وإذا جرى لسان بالغيبة أو النميمة فبتره هو العقاب (٢) ، وإذا هجم رجل على آخر فأضر ببعض أعضائه كان العقاب فى مثل الموضع المصاب

وكذلك كانت الحال فى البضائع والأموال . فالسلعة بالسلعة والسفينة بالسفينة والثور بالثور والضأن بالضأن وما إلى ذلك من أموال (٣) .

هذه هى بعض آثار قانون القصاص فى تشريع حمورابى . ونجد مثل ذلك فى التوراة (٤)

على أن من الخطأ أن نحسب أن قانون القصاص كان يطبق بحذافيره فى تشريع حمورابى . فقد ذكرنا أن الجمعية السامية فى بابيلونيا كانت قد بلغت درجة عظيمة من الرقى والتقدم حتى قبل حمورابى بزمن بعيد . وكانت قد ضربت بسهم معلى فى الثروة الاقتصادية الناجمة عن الزراعة والتجارة ومغانم الحروب ونشأ عن ذلك أن تباينت الثروات وتعددت الطبقات وزادت طبقة الرقيق .

فكان من الطبعى إذن أن نجد تمييزا فى المعاملة وتوقيع الجزاء وان نجد انحرافا عن مبدأ القصاص البدأى إلى قواعد تتفق والوضع الجديد للجمعية السامية فى بابيلونيا . ولهذا نص تشريع حمورابى على مبدأ آخر هو مبدأ « الغرامة والتعويض »

فالى جانب الأخذ بحد القصاص فى القتل نص تشريع حمورابى كذلك على

---

(١) C.H. Sects. 218, 229.

(٢) Ibid Sect. 192; see also 195, 218, 226 and 253.

(٣) Ibid Sects. 232, 235, 245, 263.

(٤) سفر الخروج اصحاح آية ٢٣ إلى ٢٥ ، سفر التثنية اصحاح ١٩ آية ٢١ ، سفر اللاويين اصحاح ٢٤ آية ١٧ إلى ٢١ .

أن المقتول إن كان عبداً عوض صاحبه عنه بعبد آخر .

أما فى العين والسن فإن كان الجانى أرفع مرتبة وأعلى شأنا اكتفى فى العقوبة بغرامة قدرها نصف « من » فى العين وأى عضو آخر وثلث «من» فى السن فإن لطم شريف شريفا فالعقوبة « من » من فضة أما إن لطم وضيع وضيعاً فعشرة من «الثقل» Shekel أى عشرة مثاقيل .

ونجد مبدأ « الغرامة والتعويض » يطبق فى كثير من الحالات الأخرى فان التحم شخصان فى نزاع فجرح أحدهما الآخر وجبت عليه اليمين « أنه لم يضربه عمداً » ودفع فوق ذلك أجر الطبيب . فان مات المجنى عليه من جروحه وجبت اليمين على الجانى ودفع نصف « من » من فضة أو ثلث « من » إن كان المجنى عليه من الطبقة الدنيا . أما فى الأحوال الأخرى فقد كان مبدأ « الغرامة والتعويض » البابلى يضارع ذلك المذكور فى القوانين الموسوية .

ومن ثم نرى أن قانون القصاص البدائى قد عدل فى تشريع حمورابى تعديلا جوهرياً ولكنه لم يلغ بالكلية كما تبين لنا من الحالات التى ذكرناها آنفاً .

ومهما يكن من امر فقوانين حمورابى وما تحوى من المسائل القضائية العديدة تمثل مرحلة على قدمها متقدمة فى تطور التشريع البشرى عامة والسامى خاصة . فقد ألغى أحد قوانين الصحراء التى ظل معمولا بها فى جزيرة العرب إلى ظهور الاسلام ونعنى به قانون الثأر والمطالبة بالدم . ولم يعد لأهل الرجل أو أفراد عشيرته أن يثأروا له أو يأخذوا بدمه . بل أصبح أمر العقاب موكولا الى الدولة وأصبح يهيمن على ذلك موظفون معينون من قبلها (١) .

وأهملت كذلك قوانين الحلف والجوار ، لا لأن تشريع حمورابى أغفل

(١) Cook. The Laws p. 258, 290.

مصلحة الغرباء بل لأن الجمعية السامية فى بابيلونيا كانت قد بلغت مرحلة أصبحت فيها جميع الطبقات تتمتع بحماية القانون [١] .

والخلاصة ان حمورابى اراد على مايبدو أن يشرع لجميع الأجيال وقصد أن يكون تشريعه صالحا لكل زمان ومكان [٢] .

والنتيجة التى وصلنا إليها بعد بحث واستقصاء هى ماياتى : —

إن تشريع حمورابى والقوانين السامية الأخرى تمثل مراحل مختلفة فى رقى التشريع السامى على العموم .

فهى فى أقدم مراحلها تتمثل فى قانون العادة والعرف الذى دعوناه «قانون الصحراء» غير المكتوب والذى ورد بعضه — لا كله — فى تشريع حمورابى وفى القوانين العبرية القديمة المبعثرة فى كتاب العهد القديم .

وهى فى مرحلتها الوسطى تتمثل فى قوانين التلمود Talmud والمشنة Mishna وغيرهما من تشريعات أحبار اليهود . وكذلك فى القانون السورى — الرومانى الصادر فى القرن الخامس الميلادى .

وهى فى أرقى مراحلها تتمثل فى التشريع الاسلامى كما ورد فى المذاهب المشهورة .

ويجدر بى أن أثبت هنا مالاحظه زميلنا وصديقنا العلامة الاستاذ ه . ا . ر . «جب» H. A. R. Gibb فى سياق الحديث عن أسباب قوة التشريع الاسلامى وحيويته ومسايرته الحياة العامة للأفراد والجماعات .

---

(١) Sayce, Early History of the Hebrews p. 191 ff.

(٢) Harper, The Code of Hammurabi, 1904; Driver and Miles The Assyrian Laws, 1935.

، فقد لاحظ أن فقهاء المسلمين وأئمتهم فى تطبيقهم الشريعة الإسلامية لم يراعوا مبدأ «العدل المطلق» وكفى ، بل راعوا فوق ذلك مبدأ أساسياً آخر هو « مبدأ الانصاف »

والمراد بالانصاف هنا هو « التوفيق بين المصالح المتعارضة بإيجاد حل يقبله الجميع عن طيب نفسى ورضاخاطر أو بعبارة أوجزهو إعطاء كل ذى حق حقه»(١)

وفى الحق أن الأستاذ «جب» بملاحظته هذه قد كشف لنا عن فهم حقيقى لروح التشريع الإسلامى على الأخص والتشريعات السامية على وجه العموم . فقد شاهدنا كيف رمى تشريع حمورابى إلى تحقيق شىء من الانصاف ، لكن شدة الجزاء وصرامة الأحكام دلتنا على أن شيئا من ذلك لم يكن ، وأن هذا لم يتوافر إلا للتشريع الاسلامى فى النهاية . وقد ورث فقهاء الاسلام مبدأ « الانصاف » عن النبى ﷺ و بالتبع عن الجمعية العربية القديمة وقانون الصحراء غير المكتوب واستندوا فى تطبيقه على قوله تعالى « إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم»

أما عن أوجه الشبه ومواطن التباين بين تشريع حمورابى والقوانين الموسوية من جهة و بين التشريع الإسلامى من جهة أخرى فذلك ماسيكون موضع دراسة أو دراسات أخرى إن شاء الله

---

(١) انظر Gibb, H.A.R. «Law and Religion in Islam» in Judaism and Christianity vol III p. 159. ed by E.I.J. Rosenthal.

المراجع العربيــة

١ ـ تاريخ الطبري ، طبع ليدن سنة ١٨٧٩ م

٢ ـ الكامل لابن الأثير ، طبع ليدن سنة ١٨٥١ م

٣ ـ مروج الذهب للمسعودى ، طبع باريس سنة ١٨٦١م

٤ ـ العقد الفريد لابن عبد ربه ، طبع بولاق

٥ ـ شرح ديوان الحماسة للتبريزى ، طبع بون بألمانيا

٦ ـ الأغانى للأصفهانى ، طبع بولاق سنة ١٢٨٥ هـ

٧ ـ الكامل للمبرد ، طبع ليبزج سنة ١٨٦٤ م

٨ ـ سيرة سيدنا محمد لابن هشام ، طبع جوتنجن ١٨٥٨ ـ ١٨٦٠م

٩ ـ مقدمة ابن خلدون، طبع باريس ١٨٥٨ م

١٠ ـ صحيح البخارى، طبع بولاق وليدن ١٨٦٢ ـ ١٨٦٨ م

١١ ـ تفسير البيضاوى ، طبع ليبزج ١٨٤٦ م

١٢ ـ تفسير الطبرى ، طبع بولاق ١٣٢٩ هـ

١٣ ـ كتاب الخراج لأبى يوسف ، طبع بولاق ١٣٠٢ هـ

١٤ ـ معجم الأدباء لياقوت تحرير مرجوليث ٧ أجزاء لندن سنة ١٩٠٧ م
(ضمن سلسلة أوقاف جب التذكارية)

١٥ ـ معجم البلدان لياقوت ، طبع أوروبا

١٦ ـ كتاب الأصنام لابن الكلبى تحرير أحمد زكى باشا ، طبع القاهرة

١٧ ـ صفة جزيرة العرب للهمدانى ، طبع ليدن

١٨ ـ الأكليل للهمدانى ، طبع برنستون بأمريكا

١٩ ـ كتاب الاشتقاق لابن دريد ، طبع جوتنجن سنة ١٨٥٤م

٢٠ ـ رحلة ابن بطوطة ، طبع باريس ١٨٥٣ ـ ١٨٥٦ م

٢١ ـ فتوح البلدان للبلاذرى ، طبع ليدن

٢٢ — كتاب البيان والتبيين للجاحظ ، القاهرة ١٣١٢ هـ
٢٣ — كتاب الحيوان للجاحظ ، القاهرة ١٣٣٣هـ
٢٤ — حياة الحيوان للدميرى ، طبع بولاق
٢٥ — نهاية الأرب للنويرى ، طبع دار الكتب المصرية
٢٦ — كتاب إعتاق العرب وطلاقها فى الجاهلية لأبى إسحق ابراهيم بن عبد الله التجيرمى الكاتب ، وهو مخطوط محفوظ بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٣٤ مجاميع
٢٧ — كتاب من لا يحضره الفقيه للقمحى، وهو مخطوط محفوظ بالمتحف البريطانى رقم ١٩٣٥٨
٢٨ — كتاب أنساب العرب القدماء لجورجى زيدان ، طبع القاهرة
٢٩ — كتاب العهد القديم
٣٠ — الأسرة والمجتمع للدكتور على عبدالواحد ، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٩٤٨

المراجع الأفرنجية

Abbott, N.	«Women and the State in Early Islam» in JNES, I, (1942) and II (1943)
Albright, W. F.	The Archaeology of Palestine and the Bible, 1933.
—	Archaeology and Religion of Israel, 1942.
Barton G. A.	A Sketch of Semitic Origins, Social and Religious, 1902.
—	The place of the Amorites in the civilization of Western Asia. (JAOS 45/1925 pp. 1-38.)
—	The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad, 1929.
—	Semitic aud Hamitic Origins, 1934.
—	Archeology and the Bible, 7th ed. 1932.
Bertholet, A.	AHistory of Hebrew Civilisation, 1926.
Bewer. J.A.	The Ge' ullah in the Book of Ruth, (A. J. S. L. XIX), 1903.
—	The Story of Hosea's Marriage (A. J. S. L. XXII), 1906.
Boas, F.	General Anthropology, 1938.
—	The Mind of Primitive Man, 1938.
Breasted, H. J.	Ancient Records of Egypt, 1923.
—	The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, 1912
—	The Dawn of Conscience, 1935.
Brooks, C,	Some Observations concerning ancient Mesopotamian Women, (A. J. S. L. XXXIX· 187-94), 1923.
Bruns, K. G. and Sachau,	Syrisch-Romisches Rechtsbuch aus dem Funten Jahrhundert, 1880.

Burckhardt, J.L:	Notes on the Bedouins and Wahabys, 1838.
Burney, C. F.:	The Book of Judges. 2nd Ed. 1920.
—	Israel's Settlement in Canaan: The Biblical Tradition and its Historical Background.(The Schweich Lectures), 1917.
Burrows, M.	Levirate Marriage in Israel (J.B.L. LIX,I).1940
—	The ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage(B.A.S.O.R. LXXVII), 1940
—	The Complaint of Laban,s Daughters (J. A.-O. S. LVIII), 1937
—	The Marriage of Boaz and Ruth (J.B L.LIX,) 1940.
Chiera E.	Joint Expedition with the Iran Museum at Nuzi: Mixed Texts. (Publication of the Baghdad School, V.). 1934
Chiera &Speiser.	Selected "Kirkuk" Documents (J. A.O. S. XLVII).1927.
Childe. G.	New Light on the Most Ancient East 1935.
Clay. A.T.	The Empire of the Amorites. 1919
—	Amurru, the Home of the Northern Semites. 1904.
—	A Hebew Deluge story in Cuneiform, etc.1922
Cook.S.	The Laws of Moses and the Code of Hammurabi, 1903.
—	Israel before the prophets.(CAH3 pp.416-457)
—	The Religion of Ancient Palestine in the light of Archaeology (The Schweich Lectures 1925.)
—	The Old Testament, a Reinterpretation.Cambridge, London & New York 1936.
Cooke. G.A.	A Text-book of North Semitic Inscriptions. 1908.
Cowley. C.E.	Aramaic Papyri of the 5th Century.B.C.1923.

Codex Hammurabi Ed. A. Deimel. Roma 1930-32 (Scripta Instituti Pontificii Biblici.)

Contenau, G. — La civilistion Phenicienne, 1929.

Cross, E.B. — The Hebrew Family. Chicago, 1927.

Cuq, E. — Etudes sur le DroitBabylonien, les lois Assy-riennes et les lois Hittites. 1929.

Curtiss, S, I. — Primitive Semitic Religion Today, 1902.

Day, E. — Social Life of the Hebrews 1901,

Delitzsch, F, — Babel and Bible, 1904

Diamond, A. S. — Primitive Law, 1935.

Dorkheim, E. — The Elementery Form of the Religious Life, 1915.

Doughty, C. M. — Travels in Arabia Deserta, 1926.

Driver, S. R. — An Introduction to the Literature of the Old Testament (International Theological Libra-ry), 1907.

Driver, G.R. — Old Assyrian Laws (D.M.A.L.)

Duncan, J.G. — Digging up Biblical History, 1931.

Dussaud, R., — "Le 'Mohar' israelite" Compte rendn des seances. (Academie des Inscriptions et Belles-Lettres), 19?5.

— Les Arabes en Syrie avant l' Islam, 1907.

— Aliyan Ba'al et ses messages d'outre-tombe. (RHR 116/1937) pp. 121-135

— Cultes cananees aux sources du Jourdain d' apres les textes de Ras Shamra. (Syria 17/19-36 pp. 283-295)

— Israel, d' apres un livre recent. (RHR 104/19-31, pp. 201-220)

Epstein, L. M. — The Institution of Concubinage among the Jews. (Proceedings of the American Acade-my for Jewish Research, VI) 1931-1935.

Epstein,L.M. Marriage Laws in the Bible and the Talmud 1942.

Farnell, L.R. Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion (Archiv fur Religionswissenschaft, VII), 1904.

Feigin,S.I The Captives in Cuneiform Inscriptions. (A. J. S. L.), 1934.

Fenton, J. Early Hebrew Life, 1880.

Fraser, J.G. The Golden Bough. 1911-1915.

— Totemism and Exogamy. 1910.

— Lectures on the Early History of Kingship, London, 1905.

— Folk-lore in the Old Testament, 3 Vols. 1919

Gadd, C.J. Tablets from Kirkuk (R. A. XXII-XXIIIc), 1926.

— Babylonian Myth and Ritual (MaR pp. 40-67) 1933.

Garstang, J. The Heritage of Solomon, 1934.

Gaster, M. An Ancient Semitic Mystery-play (SMSR 10/1934 pp. 156-164).

— « 'Ba' al is risen...» An ancient Hebrew passion-play from Ras Shamra-Ugairt. (Iraq 6 1939 pp. 109-143).

Gibb, H.A.R. «Law and Religion in Islam» in Judaism and Christianity vol. III ed by Rosenthal.

Goldenweiser, H.A. «Totemism: an Analytical Study» Journ. of Amer. Folk-Lore, Vol. 23 (1910)

Gordon, C. H. A Marriage of the Gods in Canaanite Mythology. (B.A.S.O.R., LXV), 1937.

— The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets. (B.A.S.O.R. LXVI), 1937.

Gordon, G. H. — Nuzi Tablets Relating to Women. (Analecta Orientalia Commentationes Scientificae de Rebus Orientis Antiqui, Cura Pontificii Instituti Biblici Editae, XII), 1935.

Gray, G.B., — Studies in Hebrew Proper Names, 1896.

Gressmann, H.M. — Mose und seine Zeit, Goettingen, 1913.

Harper, R.F. — The Code of Hammurabi King of Babylon. Chicago, 1904.

Harris, S.Z. — Development of the Canaanite Dialects. (American Oriental Series, XVI),1939.

Hartman, M. — Die Frau im Islam (Der Orient, VIII), 1909.

Hertz, J. H. — Ancient Semitic Codes and the Mosaic Legislation (Journal of the Comparative Legislation) Nov. 1928.

Hertzog, I. — The Main Institution of the Jewish Law,1936-1939.

Hobhouse, L.T. — Morals in Evolution, 1915.

Hooke, S.H. — The Origins of Early Semitic Ritual. (The Schweich Lectures, 1935), 1938.

— Myth and Ritual,1933.

Hrozny, F., — Code Hittite provenant de l'Asie Mineure vers 1350 av. J.C. (Hethitica, Collection de travaux relatifs à la Philologie, l'Histoire et l'Archeologie Hittites, I,1922)

Jastrow,Jr. M. — The Religion of Babylonia and Assyria, 1898

Jeremias, A. — The Old Testament in the Light of the ancient East, 1929

Jeremias,J — Moses und Hammurabi, 1903.

Jevons, F.B. — Introduction to the History of Religion, 1904

Johns, C.H. — Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters. (Library of Ancient Inscriptions.) 1904.

— The Code of Hammurabi.

Johnns, C. H. — The Laws of Israel and Babylon, 1912. The Schweich Lectures on Biblical Archaeology.

Kennett, A. — Bedouin Justice, Laws and Customs among the Egyptian Bedouin, 1925.

Kennett, R.H. — Ancient Hebrew Social and Custom as indicated in Law, Narrative and Metaphor. 1933.

King, L.W. — Legends of Egypt and Babylon in Relation to Hebrew Tradition, 1916. Schweich lectures on Biblical Archeology.

Lagrange, M.J. — Etudes sur les Religions Semitiques, 1905.

Langdon, S. — The Sumerian Law Code compared with the Code of Hammurabi, (J.R.A.S.). Oct. 1920.

Lewy, J. — Tablettes Cappadociennes. (Musée du Louvre Departement des Antiquités Orientales, Textes Cuneiform XIX, XX1), 1935-1937.

Levy L. G. — La famille dans l'antiquité Israelite. 1905.

Levy, R. — An Introduction to the Sociology of Islam. 1931-1933.

Lichtenstadter, I. — Women in the Aiyam al'Arab. (Royal Asiatic Society. XIV). 1935.

Lods. A. — Israel from its Beginning to the Middle of the 8th Century.

— La Croyance à la Vie Future et le Culte des Morts dans l' Antiquité Israelite. 2 vols. 1906.

Lowie. R. — Primitive Society. 1929.

Luckenbill D.D. — The Assyrian Code. (Smith: The Origin and History of Hebrew Law)

— The Code of Hammurabi. (Smith: The Origin and History of Hebrew Law.)

— The Temple Women of the Code of Hammurabi A.J.S.L. XXXIV, 1-12, 1917.

— Ancient Records of Assyria, 2 vols.

Lutz, H.F. — Selected Sumerian and Babylonian Texts. (University of Pennsylvania, University Museum I,2, Nr. 100-102) 1919.

Lyon, D. G. « The Consecrated women of the Hammurabi Code» in Studies in the History of Religions, Presented to C. H. Toy, pp. 341-60, 1912.

Macalister R. Bible Side-Lights, 1917.

— Excavations at Gezer, 1912.

Malinowski, B. The Sexual Life of Savages, 1929.

— Sex and Repression in Savage Society.

Mangel, A. L. La formation du mariage en droit biblique et talmudique. 1935.

Margoliouth, D. The Relations between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam, 1921.

Mattuck, I. I. The Marriage in Jewish Law. (Studies in jewish Literature issued in Honour of Professor Kaufmann Kohler) 1-13

Mc Donald, E. M. The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law. (University of Toronto Studies, Oriental Series) 1931

McLennan, J. F. Primitive Marriage, 1865.

— Studies in Ancient History, London 1876.

Meek. T.J. Old Akkadian Sumerian and Capadocian Texts from Nuzi 1935

Mendelsohn, I. The Conditional Sale into Slavery of Freeborn Daughters in Nuzi and the law of Ex. 21,7-11. (J.A.O.S. LV), 1935.

Meyer, E. Geschichte des Altertums, 1931.

Montague R. La Civilisation du Desert. Paris 1947

Montet P. Byblos et l'Egypte. Quatre campagnes de fouilles à Gebeil 1921, 1922, 1923, 1924. 1928-29 (BAH II.)

Montgomery, J. R. Arabia and the Bible, 1934.
— Notes on Amos. JBL. 25/1904 pp.94-96
— Ras Shamra notes IV : The conflict of Baal and the waters JAOS. 55. 1935 pp. 268-277.
Moret, A. The Nile and Egyptian Civilisation. (The History of Civilisation.) 1927.
— From Tribe to Empire.
Morgan, L.H. Ancient Society. 1877.
Morgenstern, J. Beena Marriage (Martriarchat) in Ancient Israel and its Historical Implications.(Z.A.W. VI), 1929; VIII, 1931.
— A chapter in the History of the High-priesthood. (AJSL 55. 1938. pp. 124, 183-187, 360-377.
Murphy, j. "Primitive Origins of Law in Relation to Religion" in Law and Religion, ed.by Erwin I.j. Rosenthal, 1938.
Murray, G.W., Sons of Ishmael 1935
Musil, A. The Manners and Customs of the Rwala Bedouins, 1928.
Neufeld, E. Ancient Hebrew Marriage Laws, 1944.
North. TheReligious Aspects of Hebrew Kingship. (ZAW 50. 1932 pp. 8—38.)
Oesterley, W.O. Early Hebrew Festival Rituals. (Mar pp. 111—146)
Oesterley W.O. and Robinson. T.H. Hebrew Religion: its Origin and development. 2nd ed 1937.
Pedersen, J. Israel: its Life and Culture 1926.
Peritz, I. j. "Woman in the Ancient Hebrew Cult" jBL. XVI. 111-48 1898.
Pfeiffer, R.H. and Speiser, E.A. One hundred New Selected Nuzi Texts. (A.A.S.O.R.XVI), 1935-1936.
Price, I.M. The so-called Levirate Marriagé in Hititte

	and Assyrian Laws, in Oriental Studies, dedicated to Paul Haupt, pp. 268-71, 1926.
Redhouse, J. W.	Notes on Prof. E.B. Tyler's Arabian Matriarchate, 1884.
Rivers, W. H. R.	The Todas, 1906.
—	Social Organisation, 1926.
Rogers, R. W.	Cuneiform Parallels to the OldTestament 1912
Schaeffer, H.	The Social Legislation of the Primitive Semites, 1915.
Schrader, E.	Die Keilschriften und das alte Testament. (Ed. by Zimmern, H. and Winckler H.) 1903
—	The Cuneiform Inscriptions and Old Testament translated by O. C. Whitehouse, 1885
Seligman, B. Z.	Studies in Semitic Kinship. (*Bulletin* of the School of Oriental Studies. London *Institution* III, 1923—1925)
Seligman C. G. and B. Z.	The Kababish: A Sudan Arab Tribe (Harvard African Studies, vol. II 1915.)
—	Pagan Tribes of Nilotic Sudan 1932.
Seligman. C. G.	« The Religion of the Pagan Tribes of the White Nile in Africa 4; 1-21 1931,
—	Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan. jRAI. XIiii 1913.
Smith, j. M. P.	The Origin and History of Hebrew Law, 1931
Smith, S.	Early History of Assyria, 1928
—	Alalakh and Chronology 1940.
Smith. W. R.	The Religion of the Semites. 1927.
—	Kinship and Marriage in Early Arabia. 2nd ed. 1903.
Speiser, E. A.	Mesopotamian Origins 1930.
—	New Kirkuk Documents Related to Family Laws. AASOR, 1928—29

Stern.G. H. Marriage in Early Islam (Royal Asiatic Society) 1939.

Wellhausen. j. Reste des Arabischen Heidentums 1927.

— Die Ehe bei den Arabern. (Nachrichten von der Konigl Ges. der Wissenschaften Zu Gottingen) 1893.

Wilken G. A. Das Matriarchat (das Mutterecht) bei den alten Arabern 1884

Westermark. E. Marriage Ceremonies in Morocco London 1914.

— The History of Human Marriage 1922

— The Origin and Development of Moral Ideas 1906 -7.

Winckler. H. Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Ubersetzung 1904.

Zimmern. H. and Winckler. H. Die Keilinschriften und des Alte Testament 1902.



DATE DUE





354
J94

30 Aug 65

JAFET LIB.

-7 DEC 1971

24 DEC 1971

J. LIB.

J. Lib.

1 JUN 1988

354.53:J94nA:c.1
جمعة ،محمد محمود
النظم الاجتماعية والسياسية عند قدماء
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES

01020749

354.53
J94nA